



Goethes

Fragmente vom ewigen Juden und vom wiederkehrenden Heiland

Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Fragen in der Zeit Goethes

Von

J. Minor

Venio iterum crucifigi



Stuttgart und Berlin 1904
J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

August Sauer,

dem Freunde in der alten und in der neuen Welt,

in Treue.

Vorwort.

Seit jeher hat man den Ewigen Juden in einem Atem mit den größten dichterischen Taten und Absichten Goethes genannt. Und doch sind uns nur abgerissene, zusammenhangslose Fragmente erhalten. Aber einzelne Stellen daraus werden mit Recht zu dem Höchsten und Schönsten gezählt, was wir von Goethes Hand besitzen. Nie wieder ist es einem Dichter gelungen, ein paar hundert zerstreuten Versen so sehr den Stempel seines Geistes aufzudrücken.

Diese einhellige Bewunderung ist umso auffallender, als uns das Thema des Gedichtes heute doch schon recht fern liegt. Die Kirchengeschichte, das Leben und die Lehre der Geistlichen waren für die Kinder des 18. Jahrhunderts noch Fragen von allgemeinem Interesse, für die sogar Friedrich der Große, der Freund Voltaires, Zeit und Muße aufbrachte. Sich in diesen Fragen Klarheit zu verschaffen oder wenigstens eine eigene Meinung zu bilden, war für Gläubige wie für Ungläubige ein Gebot der sittlichen und geistigen Bildung. Etwa deshalb aber, weil auch der Dichter unserer Fragmente so tief in der Mitte dieser seine Zeit bewegenden, uns aber fremd gewordenen Fragen steht, ist uns Heutigen auch ihr Verständnis nicht mehr so leicht

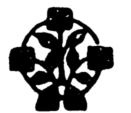
zu erschließen. Man wird mir am Schlusse dieses Büchleins vielleicht nicht unrecht geben, wenn ich sage, daß die Fragmente vom Ewigen Juden bisher niemals ganz richtig, in der Regel sogar ganz unrichtig verstanden worden sind, weil man es eben versäumt hat, bei ihrer Erklärung die theologischen Zeitfragen und die kulturgeschichtlichen Voraussetzungen des Predigerstandes heranzuziehen. Wenn trotzdem jedermann die Gewalt dieser Fetzen gefühlt und niemand das Wehen des Goethischen Geistes verkannt hat, so ist das zugleich auch meine Rechtfertigung und ein Beweis dafür, daß diese Fragmente wirklich eine so ausführliche Betrachtung verdienen, wie ich sie ihnen habe zu teil werden lassen.

Es wird ihnen auch heute an Lesern nicht fehlen, weniger als je. Wir leben ja wieder in einer Zeit der Skizzen und Fragmente; und wer sich etwa den schüchternen Einwand erlaubte, daß in diesem Punkt heute vielleicht doch manchmal zu viel geschehe, der hat ja oft genug die selbstherrliche Antwort zu hören bekommen, daß unsere modernen Dichter eben in ein paar Dutzend Versen ebensoviel zu sagen wüßten, wie die Alten in einem ganzen Band. Ist es aber wirklich einem unserer Zeit gelungen, seine volle Persönlichkeit und seine ganze Kunst in einem Torso von dem Umfang unserer Fragmente auszusprechen? Hier liegen sie; man lese sie noch einmal und lege etwas Gleiches aus unseren Tagen daneben.

Wien, den 31. März 1904.

J. Minor.

Inhalt.



I. Vorgeschichte.

1. Das Volksbuch und der Roman vom Ewigen Juden.

Die Figur des Ewigen Juden war Goethe seit früher Jugend[1]) aus dem Volksbuch[2]) geläufig, das seit dem Jahre 1602 in vielen Drucken erschienen ist. Als Verfasser nennt sich ein gewisser Duduläus aus Westfalen; er beruft sich aber wieder auf den Bericht des schleswigischen Bischofs Paul von Eitzen, der den Ewigen Juden selber in Hamburg gesehen haben will[3]).

Der Held des Volksbuches ist ein Schuhmacher namens Ahasverus, der, als Eiferer bekannt, von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten gegen Christus aufgehetzt wird. Er sieht in ihm nur einen Ketzer und Verführer des Volkes und tut sein Bestes, daß dieser Aufrührer verfolgt werden möge. Er hilft selber bei der Gefangennehmung mit, ruft das „Kreuzige!" mit dem Chor und ist auch bei der Verurteilung zugegen. Dann aber läuft er schnell nach Hause, um das Hausgesinde aufmerksam zu machen, daß sie Christus mit dem Kreuz vorüberziehen sehen möchten. Er hebt sein kleines Kind auf den Arm und tritt vor die Türe. Als Christus sich im Vorübergehn ermüdet an sein Haus lehnt, weist er ihn mit rohen Scheltworten fort. Christus

sieht ihn stark an und sagt: „Ich will stehen und ruhen, du aber sollst gehen“ (in späteren Drucken schon mit dem Zusatz: „bis an den Jüngsten Tag!“). Von da ab findet Ahasverus keine Ruhe mehr im Haus. Er setzt sein Kind nieder und begibt sich zur Hinrichtung. Nach dieser duldet es ihn auch nicht mehr in Jerusalem; er verläßt Weib und Kind und zieht fort in fremde Länder, in eines nach dem andern. Nach etlichen hundert Jahren sieht er das Land seiner Jugend wieder, Jerusalem aber so zerstört, daß er es gar nicht wiedererkennt. Auch an anderen Orten wird er gesehen; aber nirgends darf er lange bleiben, er muß gleich wieder fort. Er versteht eines jeden Landes Sprache und bedarf keines Geldes, weil er fest darauf vertraut, daß Gott ihn wohl versorgen werde, nachdem er seine Sünde bereut und was er getan Gott abgebeten habe. Still und eingezogen lebt er für sich, redet nur gefragt, lacht nie und kann nicht fluchen hören; die Fluchenden verweist er auf das bittere Leiden und Sterben Christi, das er mit angesehen habe. Was Gott mit ihm vorhabe, daß er ihn so lange leben lasse; ob er ihn vielleicht bis zum Jüngsten Tage als einen lebendigen Zeugen des Leidens Christi zu mehrerer Überzeugung der Gottlosen und Ungläubigen erhalten wolle, sei ihm unwissend. Er seinesteils möchte lieber, daß ihn Gott aus diesem Jammertal zur Ruhe abforderte!

Dieser Seufzer ist der einzige tragische Laut in dem ganzen Volksbuch, dessen dürrer und trockener Bericht sonst niemals an die tieferen Saiten rührt. Weder die Qual des ewigen Wanderns, noch das Schuldbewußt-

sein, weder der Gedanke an die Vergänglichkeit des Irdischen, noch das Gefühl des Sterbenwollens und Nichtkönnens findet darin einen Ausdruck. Und auch die zahlreichen späteren Drucke haben den dürftigen Text nur durch Notizen über das neue Auftreten des Juden, den man inzwischen wieder da und dort gesehen haben wollte, und durch einen Anhang von äußerlichen Zutaten vermehrt, die mit der Sache selbst gar nichts zu tun haben: das authentische Urteil des Pilatus über Christus; den Diskurs vom langen Leben der Menschen, der auch Beispiele für das weitverbreitete Sagenmotiv vom Verschlafen langer Zeiträume enthält; den Bericht über die zwölf jüdischen Stämme, was jeder Stamm Christo zuleide getan und was er dafür zur Strafe erleiden muß, der deutlich beweist, daß das Volksbuch in dem Ewigen Juden keineswegs einen Vertreter des zu ewiger Wanderung verurteilten Judenvolkes sieht, u. s. w. Das Volksbuch selber aber gab durch diese Zutaten den Anstoß zum Entstehen größerer Romane. Es läßt den wandernden Juden von den Veränderungen (in späteren Drucken: „Regimentsveränderungen") in den orientalischen Reichen nach Christi Tod, von Leben, Lehre und Leiden der Apostel erzählen. In den Volksbüchern wird zwar nirgends[4]) im einzelnen ausgeführt, was der Jude erzählt; aber in dem Leser doch die Neugierde erregt, zu hören, was der Jude als einziger überlebender Augenzeuge gesehen hat. Und so boten sich die Wanderungen des Ewigen Juden als ein bequemer Faden dar, um daran einen Überblick über geschichtliche Ereignisse mannigfacher Art seit dem Tode Christi anzuknüpfen

und den abenteuerlichsten Berichten authentische Gewähr zu sichern.

Das ist zuerst in Frankreich geschehen, wo aus dem dünnen Volksbuch in der berühmten Bibliothèque des Romans 1777 auf diese Weise ein stattlicher Roman wurde [5]), den fünf Jahre später Reichard einer deutschen Bearbeitung für seine Bibliothek der Romane [6]) unterzog, indem er den geschichtlichen Faden beibehielt, die einzelnen geschichtlichen Tatsachen aber, besonders in den neueren Jahrhunderten, zum Teil mit anderen vertauschte.

Bei Reichard gehen vier junge Leute verschiedener Nationalität zur Ostermesse 1780 in Leipzig vor dem Peterstor spazieren, und während sie sich gerade über die neue Ausgabe von Lavaters Physiognomischen Fragmenten [7]) unterhalten, fällt ihnen der Ewige Jude ins Auge, der, obwohl er schon 1750 Jahre auf Geheiß des Sohnes Gottes herumwandert, doch den Eindruck eines ungefähr vierzigjährigen Mannes macht. Er ist von mittlerer Größe, stark und robust. Alle Jahrhunderte muß er die Tour um die alte Welt machen; die neue geht ihn nichts an. Nur nach Jerusalem darf er nicht vor dem Tage des Jüngsten Gerichts zurückkehren. Nirgends darf er länger als höchstens drei Tage bleiben. Es schläft nie und ißt (als rechter aufgeklärter Reisender vom Schlage Nicolais) nur aus Neugierde, um sich über die Küche der verschiedenen Länder ein Urteil bilden zu können. Er altert nicht, behält auch seine Gestalt und Kräfte unverändert und ist unverwundbar. Er spricht alle Sprachen, sowohl die der polizierten, als die der wilden Völker. Er

besitzt den Hexentaler, der immer das Gepräge des Landes aufweist, in dem er sich gerade aufhält. Nichts kann ihn in seinem Laufe aufhalten; er klettert über die höchsten Berge und schwimmt durch die breitesten Ströme.

Auch hier stellt er sich als lebendigen Beweis von Christi Gottheit und seiner Macht auf Erden vor; er betet den Heiland an und verehrt ihn inniger und treuer als einer von den Christen. Seine wunderbaren Erlebnisse erzählt er nun abwechselnd den vier Studenten, welche sie sogleich in Form einer Ich-Erzählung zu Papier bringen, die den eigentlichen Inhalt des Romanes bildet. Nach drei Tagen muß der Jude wiederum weiter wandern. Er entfernt sich, indem er das Freimaurerzeichen macht, und die Herren wünschen ihm eine glückliche Reise.

Er ist hier, wie sein Vater und wie der Nährvater Christi, ein Zimmermann und hat eine ziemlich gute Erziehung genossen. Er war es, der die Heiligen drei Könige zum Stall nach Bethlehem geführt hat und der dann, von Herodes ausgefragt, die unschuldige Ursache des Kindermordes und der Flucht der Heiligen Familie geworden ist. Bei den Predigten und bei dem Tode des Täufers war er ebenso wie bei dem Einzug Christi anwesend und mit Judas ist er durch Freundschaft verbunden. Er hat am Kreuz mitgearbeitet und tritt in der Passionsgeschichte an die Stelle des Simon von Kyrene. Die Wächter halten auf dem Kreuzweg Christi vor seiner Werkstatt stille und bitten ihn, Christus ein wenig niedersitzen zu lassen und ihm sein Kreuz tragen zu helfen. Er aber weist es mit Bitterkeit zurück und treibt den Heiland fort. Da blickt ihn Christus an

und spricht: „Du sollst von nun an keine bleibende Stätte haben, sondern gehn sonder Rast und Ruhe, bis daß ich wiederkomme.“ Der Jude fühlt sofort, daß es Gott selbst gewesen ist, dem er seine Hilfe versagt hat. Gleich am Morgen nach der Kreuzigung wird er, im 41. Jahre, von einer unwiderstehlichen Gewalt fortgetrieben.

Seine erste Weltreise dauert, um das Jahrhundert voll zu machen, 69 Jahre, was nur ein Schreib- oder Druckfehler für 59 sein kann; jede folgende füllt ein ganzes Jahrhundert aus. Die Fiktion hundertjähriger Weltreisen ist dem Verfasser von doppeltem Nutzen. Da der Ewige Jude über alles, nur nicht über das im Gang befindliche Jahrhundert reden darf, gewinnt er Gelegenheit, die vergangenen Jahrhunderte mit ihren bedeutendsten Ereignissen und Errungenschaften zu schildern. Und da der Ewige Jude alle hundert Jahre dieselbe Tour macht, so kann er auch die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit aller irdischen Dinge beobachten, wenn er Stätten, die er einst in Blüte und Schönheit durchwandert hat, jetzt in Trümmern wiedersieht. Besonders der Verfall des einstmals so großen Rom macht auf ihn den tiefsten Eindruck.

Überall trifft also der Ewige Jude im richtigen Augenblick zu den entscheidenden Begebenheiten der Weltgeschichte am rechten Orte ein. Nur den Kriegen weicht er aus; sonst hat er alles selber gesehen und gehört, ist Augenzeuge der ganzen Weltgeschichte gewesen. Ein paarmal lüftet der Verfasser die Maske und verrät uns, daß er sich der Worte eines großen neueren Geschichtschreibers bediene oder eine noch un-

gedruckte Biographie Ludwigs des Heiligen ausschreibe. Weit öfter aber benutzt er die Maske des Ewigen Juden dazu, um die Märchen der neueren Schriftsteller durch einen Augenzeugen zu widerlegen. So tritt er als ehemaliger Freund des Petron für die Authentizität der Satiren ein, die ihm die Philologen in Paris 1685 absprachen; freilich aber wird der Ewige Jude nur ausgelacht, die gelehrten Herren zucken mit den Achseln und lassen ihn stehen: „Ich ging auch meine Wege, aber mit der Zufriedenheit eines Menschen, der überzeugt ist, daß er recht hat, wenn man ihn gleich auslacht." Da er mit allen Größen der Weltgeschichte in persönliche Berührung gekommen ist, so kann er Seneka und Nero ebenso genau wie den chinesischen Weisen Konfutse oder die Kaiserin Zenobia und andere berühmte Frauen abschildern; sehr oft aber muß er eine entschiedene Umwertung der Persönlichkeiten vornehmen. Daß Mahomet kein Prophet war, hat er unwidersprechlich dadurch bewiesen, daß er den Ewigen Juden gar nicht erkannte! Dagegen ist Saladin genau so gewesen, „wie ihn ein neuer deutscher Schriftsteller in einem Gedicht geschildert hat, das ich kürzlich in einer Gesellschaft in Braunschweig habe vorlesen hören". Auch die Größen der Literatur fallen nicht über seinen Gesichtskreis hinaus. Dante zwar hat er nicht gekannt und auch sein Gedicht nicht gelesen, von dem man ihm (offenbar in der Periode der Aufklärung) nur gesagt hat, daß es ebenso langweilig als ausschweifend sei. Auch Petrarcas Laura hat ihm nur den Eindruck einer sehr mittelmäßigen Schönheit von mehr kaltem und pretiösem als munterem und geistreichem Wesen ge-

macht. Dagegen hat er Boccaz' Umgang sehr unterhaltend gefunden, weil er in der skandalösen Chronik seines Zeitalters wohl bewandert war. In Frankreich hat es ihm besonderen Ärger bereitet, sich selbst in den „sogenannten Mysterien oder (!) Fastnachtsspielen“ von dem schlechtesten Akteur erbärmlich mißhandelt zu sehen. Seitdem er aber die Welt durchstrichen, hat kein Buch einen so großen Beifall gefunden, als der Don Quichotte. Die politische Geschichte kommt für den Juden, der den Kriegen aus dem Wege geht, eigentlich viel weniger in Betracht als die Kulturgeschichte: nicht bloß die großen Erfindungen des Schießpulvers und der Buchdruckerkunst, von der auch die Nachteile hier schon in Betracht gezogen werden, interessieren ihn, sondern auch die kleineren, wie z. B. das Aufkommen der gläsernen Fensterscheiben und das Schachspiel, die Kleidertrachten und Kostüme. Theodorich hat im 6. Jahrhundert, da er den guten Geschmack des Altertums nicht mehr zurückrufen konnte, einen neuen geschaffen: den gotischen. Auch für die sozialen und volkswirtschaftlichen Verhältnisse (z. B. den Seidenbau) verrät der Ewige Jude lebhaftes Interesse; noch mehr aber, wie es im 18. Jahrhundert nicht anders zu erwarten ist, für die kirchlichen Zustände, von der Zerstörung der antiken Tempel und der Einführung des Kirchengesanges an bis auf die Reformation. Dabei ist sein Standpunkt zwar der des Aufklärungszeitalters, aber doch ein sehr maßvoller und keineswegs engherzig protestantischer. Zwar beurteilt auch er das Mittelalter in Bausch und Bogen ungünstig, das 9. Jahrhundert erscheint ihm als gänzlicher Zustand der Barbarei und Schwäche und der Kaiser beugt sich

in der Szene von Canossa vor einem elenden Mönch. Aber an den Kreuzzügen, wenn sie auch ein Ausfluß der Schwärmerei des Mittelalters gewesen sind, werden doch auch die guten Folgen hervorgehoben, und die Kämpfe des alten Glaubens mit dem Luthertum und Calvinismus mit der knappen und kühlen Wendung übergangen, daß die Reformation durch den Starrsinn eines Mönches von Geist und durch das persönliche Interesse der Fürsten im Bunde mit dem Haß des geistlichen Übermutes hervorgerufen und für die Denkungsart und Aufklärung Deutschlands und des Nordens von den wichtigsten Folgen gewesen sei. Ja, der Ewige Jude, dem in Afrika das humane Herz bei den Abscheulichkeiten des Menschenhandels blutet, nimmt sich sogar der römischen Inquisition an, indem er in Galilei kein Opfer der Barbarei und der Unwissenheit der Mönche sieht: er sei als Astronom mit größter Achtung behandelt, nur als Ketzer verbrannt worden. Eine sehr große Rolle spielen in den Erzählungen des Ewigen Juden die Anekdoten; und der Satz, daß unbedeutende Kleinigkeiten sehr oft die Hebel der wichtigsten historischen Ereignisse gewesen sind, ist bei ihm wie in den komischen Epen und Romanen (der Geistliche Don Quichotte, Sebaldus Nothanker) schon ein Gemeinplatz. Besonders aus dem häuslichen Leben Karls des Großen werden Anekdoten erzählt und „von den Sitten der alten Deutschen".

War hier die ganze Weltgeschichte in ihren denkwürdigsten Erscheinungen an die Wanderungen des Ewigen Juden geknüpft, so lag es für Goethe gar nicht fern, die Kirchengeschichte an diesem Faden sich

abspinnen zu lassen. Hat doch noch Gervinus, wie wir aus seiner Selbstbiographie erfahren, die Absicht gehabt, die Philosophie der Geschichte in eine Dichtung vom Ewigen Juden einzukleiden.

Vor Goethe war der Ewige Jude auch schon in Versen behandelt worden; als Episode kommt er in dem „Leiden des Herrn" vor, welches die Herausgeber des Wunderhorns aus einem fliegenden Blatt mitgeteilt haben. In diesem judenfeindlichen Gedicht ist es ein reicher Jude, der den Heiland, als er vor seinem Haus erschöpft ausruhen will, spottend wegstößt. Christus blickt ihn schweigend an und setzt seinen Weg fort. Gott selber aber bannt den Juden, daß er durchs Land ziehen muß:

Und kann nicht sterben nimmermehr,
Und wandert immer hin und her [8]).

2. Der wiederkehrende Heiland.

Schon in dem Alten Testament finden sich Stellen, die auf eine zweimalige Ankunft des Messias auf Erden hinweisen: einmal soll er armselig kommen, um zu leiden und zu sterben; das zweite Mal aber in voller Herrlichkeit aus den Wolken des Himmels, um alle Gewalt auszuüben. Im zweiten Jahrhundert nach Christus hat dann Justinus der Märtyrer in seinem Dialogus cum Tryphone seinem Mitunterredner diesen Gedanken in den Mund gelegt, der in dem Talmud fortlebt. Auch das Neue Testament, besonders das Mathäusevangelium [9]), stellt eine zweite Zukunft des Herrn in gewisse Aussicht; und wenn auch niemand den

Tag und die Stunde weiß, so hat es nach den Worten Christi doch den Anschein, als ob das gegenwärtige Geschlecht oder wenigstens einige wenige aus ihm die Wiederkunft des Herrn erleben könnten und sollten. Die Episteln von Paulus und Petrus zeigen, wie sich schon die Apostel der Spötter zu erwehren suchten, welche die Erfüllung dieser Worte vergebens erwartet hatten. Später wurde diese immer weiter hinausgeschoben; und alle die eschatologischen Sagen, die sich mit den letzten Dingen beschäftigen, rechnen mit der Wiederkunft des Herrn, dem der Antichrist vorausgehen sollte. Noch im 18. Jahrhundert waren sie lebendig; und der Übersetzer des Geistlichen Don Quichotte[10]) redet von Leuten, die an eine fünfte Monarchie glauben und alle Augenblicke erwarten, daß Christus wieder auf die Erde kommen und ein Reich aufrichten werde.

Aber eine andere Bibelstelle[11]) lautet: „Doch wenn des Menschen Sohn kommen wird, meinst du, daß er auch werde Glauben finden auf Erden?" Und auf diese geht offenbar die Legende Venio iterum crucifigi zurück, welche zuerst in den Acta Petri et Pauli erscheint, bei den Kirchenvätern oft zitiert wird und aus den modernen Bearbeitungen von Kinkel und Sienkiewicz weiteren Kreisen bekannt ist. Petrus will den Bitten der Gläubigen nachgeben und sich durch die Flucht aus dem Kerker dem Märtyrertod entziehen. Da begegnet er dem wiederkehrenden Heiland und redet ihn an: Domine, quo vadis? Christus antwortet: Venio iterum crucifigi! Petrus kehrt beschämt zu seiner Pflicht zurück und erduldet den Märtyrertod.

Noch mit einem anderen Sagenmotiv hängt das

Motiv vom wiederkehrenden Heiland zusammen: mit den Erdenwanderungen der Himmlischen, die sich bei allen Völkern finden[12]). Niemand hat sie mit so viel Vorliebe und mit so naivem Humor behandelt als Hans Sachs: sei es, daß er den Herrn freundlich bei einem fluchenden Schmied eintreten oder ihn auf der Landstraße von dem faulen Knecht vergebens Auskunft über den Weg erbitten läßt, den ihm die fleißige Magd flink und emsig weist; sei es, daß er ihn auch bloß den Petrus hinunterschicken läßt, um ihn seine Erfahrungen mit dem jetzigen Weltlauf machen zu lassen[13]). Derselbe Hans Sachs nun läßt in einem Prosadialog[14]) den Heiland aus Deutschland nach Ägypten flüchten, wo er sich unter der Herrschaft des Sultans sicherer fühlt als unter den Anhängern, die seinen Namen tragen, den Christen. Ein Bote erkennt ihn und hält ihn auf; es entspinnt sich ein Gespräch. Der Herr unterzieht die religiösen Zustände der Zeit einer bitteren Kritik, indem er sie mit denen vergleicht, die bei seiner ersten Ankunft geherrscht haben. Auch jetzt klagt er über die Verfolgungen der Hohenpriester und Fürsten der Juden, der hohen Schriftgelehrten und Pharisäer; der Papst ist der Judas Ischariot, der den Ablaß in seinem Beutel sammelt, und die ganze Geschichte der Gefangennahme Christi wird auf moderne Ereignisse ausgebeutet.

Das Fortleben, wo nicht der Legende selbst, so doch ihres Grundgedankens beweisen im 18. Jahrhundert noch zahlreiche Zitate. Der Verfasser des Menoza[15]), dessen Wanderungen um 1725 angesetzt werden, läßt einen Inspirierten, der „um des Evangeliums willen“

eingekerkert worden ist, klagen: „Und wenn der Herr Christus mit seinen Aposteln noch jetzo umherwandelte, der Welt die Wahrheit zu sagen, so würde er dieselbe Behandlung zu gewärtigen haben, denn es ist und bleibt die Wahrheit der im argen liegenden Welt etwas Unerträgliches und die, welche Gott berufen hat, von ihr zu zeugen, müssen, sowohl jetzt als vormals, zum Spektakel dienen." Goethe selbst bedient sich kurz vor dem „Ewigen Juden" einer ähnlichen Wendung in dem „Brief des Pastors"[16]), wenn er sagt, daß die Lehre von Christo nirgends gedrückter sei als in der christlichen Kirche, und dann fortfährt: „Wem darum zu thun ist, die Wahrheit dieses Satzes noch bei seinem Leben zu erfahren, der wage, ein Nachfolger Christi öffentlich zu sein, der wage sichs merken zu lassen, daß ihm um seine Seligkeit zu thun ist. Er wird einen Unnamen am Halse haben, ehe er sichs versieht, und eine christliche Gemeine macht ein Kreuz vor ihm." Und Herder[17]) redete in der Urgestalt seiner „Ideen" den Heiland mit den Worten an: „Du stehest in Deiner reinen Gestalt allein da und wärest in Deiner christlichen Welt zehntausendmal aufs neue gekreuziget worden, wenn Du wieder erschienen wärest!" Nicht gegen die christlichen Laien, sondern gegen die christlichen Theologen wendet sich J. G. Müller[18]) in einem Briefe an seinen Bruder: „Die christlichen Theologen auf den Universitäten wären die ersten, das Kreuzige! zu rufen, wenn Christus wieder käme, denn er hätte, so wie bei den Juden sein verächtliches Ansehen, bei ihnen den Mangel an kantischer Philosophie und kritischer Philologie gegen sich, an der sie eben so sklavisch

und ausschließend hängen, als jene an ihren Ideen von einem irdischen Messiasreich." Und Tiedge redet in den Neunzigerjahren Christus mit den folgenden Versen an [19]):

„Ach, solltest du aus deinem Grabe
Du großer Dulder! auferstehn,
Und lehrend noch einmal am Stabe
Der Pilgrimschaft durchs Leben gehn;
Und solltest du den Unfug sehn,
Wie sie die Wahrheit, diese Gabe
Der Weisheit, die so einfach schön
Von deinen Lippen floß, verdrehn;
Wie sie den Liebessinn verschmähn,
Verfolgung aus der Lehre pressen,
Die Liebe lehrt und Segen gibt,
Wie sie die Duldung ganz vergessen,
Die Mängel trägt und Gutes liebt,
Und die du, ach! durch Hohn betrübt,
Bis zu den blutigsten Cypressen
An deinen Mördern hast geübt:
Du würdest eine Thräne weinen
So bitter, wie sie in den Hainen
Des Oelbergs deinem Aug' entschlich;
Und solltest du dann deine Lehren
Uns selbst enthüllen, würden dich
Die Pseudoexegeten hören,
Die niemand hören, außer sich?
Ja, solltest du dirs gar erlauben,
Nicht wie's ihr stolzer Wahn befahl,
Nicht so, wie sie an dich zu glauben,
Sie kreuzigten dich noch einmal."

In unseren Tagen hat dann der Schwede Wickström dem Thema eine soziale Wendung gegeben und erzählt, was Jesus unter den Waldarbeitern eines kleinen Kirchspiels in Sämeland erlebte, als er, unzu-

frieden mit den Früchten seiner Lehre, das Evangelium zum zweiten Male predigte[20]).

Wie die Wanderungen des Ewigen Juden, so ließen sich nun auch die Wanderungen des wiederkehrenden Heilands als Faden gebrauchen, um daran ein Bild kirchlicher Zustände zu knüpfen. Kam dort mehr das geschichtliche Nacheinander zur Geltung, so konnte man hier ein Bild des gegenwärtigen Nebeneinander aufrollen, ohne auf den geschichtlichen Gesichtspunkt ganz zu verzichten, der ja durch den Vergleich mit der ersten Erdenlaufbahn des Heilandes gegeben war. Diesen Gedanken hat im Jahre 1792 der anonyme und mir unbekannte Verfasser des satirischen Halbromans: „Die Peripatetiker des 18. Jahrhunderts oder Wanderungen zweier Aufklärer" ausgeführt[21]). Er widmet sein Werk allen Gläubigen und Ungläubigen, ganz besonders aber den Orthodoxen und Heuchlern in der afterchristlichen Kirche, und er macht in der Einleitung gar kein Hehl daraus, daß es ihm um eine scharfe Satire auf den Priesterdespotismus zu tun sei, mitunter sogar um eine Personalsatire. Er wolle zeigen, daß es mit dem Christentum gar nicht dahin sei, wohin es sein müßte, wenn es seinen Namen mit Recht führen wollte, daß vielmehr das, was man jetzt so nenne, von den ursprünglichen schlichten Grundlehren schrecklich weit entwichen, mit Wust und Unsinn durchwirkt sei. Zu dem Zwecke läßt er Christus nach mehr als anderthalb Jahrtausend (natürlich ist das 18. Jahrhundert gemeint) in Begleitung seines Lieblingsjüngers Johannes wieder auf Erden kommen. Johannes fürchtet von vornherein, daß er Christus wiederum so leiden sehen werde,

wie einstmals; denn das Menschenvolk ändere sich nicht. Und die Erzählung gibt ihm recht. Die überirdischen Wanderer betreten in Asien die Erde, die Christus mit denselben Klopstockischen Versen begrüßt, an die sich auch bei Goethe der wiederkehrende Heiland anlehnt. Die zweite Erdenlaufbahn des Herrn beginnt also dort, wo die erste geschlossen hat: die Wanderer lassen sich nach Golgatha und zu allen den heiligen Stätten führen, wo Christus einstmals gelitten hat und die sie nun mit Tränen der Rührung betrachten. Aber schon der Aberglaube und Reliquiendienst ihres Führers stößt sie ab und bald werden Christus und sein Begleiter von der griechischen und römischen Geistlichkeit, also von den Christen zweier Konfessionen, als Religionsverächter gefangen genommen und an die staatliche Obrigkeit wegen aufrührerischer Äußerungen ausgeliefert. Zum zweiten Male hat also der Erlöser den Weg vom Hohenpriester zu Pontius Pilatus zu gehen! Und wiederum erhält er Geißelhiebe, damals waren es 29, jetzt sind es 30. Die Ausgewiesenen verfolgt der Haß der beiden Pfaffen bis nach Konstantinopel, wo sich der freisinnige Sultan Selim ihrer annimmt und die Verfolger ihrer Ämter entsetzt. Wie bei Hans Sachs[22]) fühlt sich also auch hier Christus sicherer unter der Herrschaft des Sultans als unter seinen Anhängern! Mohammedaner beschützen den Heiland vor denen, die ihn in seinem Namen verfolgen! Hochgeehrt verlassen die Wanderer die heidnische Stadt und kommen nach Polen, das hier, als auf dem Wege liegend, den Katholizismus, die alleinseligmachende Lehre vertritt, von der sich Christus durch Wunderbetrug und leeren

Zeremoniendienst abgestoßen fühlt. Das Luthertum stellt sich in Preußen von keiner günstigeren Seite dar; in Königsberg aber besuchen die Wanderer den Philosophen Kant, dem sie sich allein zu erkennen geben. Er versichert sie seiner höchsten und innigsten Liebe und Ehrfurcht; sie dürfen ihn täglich besuchen, blicken wie Söhne zum Vater zu ihm auf und wollen sich sogar als Zuhörer einschreiben lassen. Kant lernt auch von ihnen mit Freuden und nimmt sie endlich ganz in sein Haus auf, während sie ihren Unterhalt durch Schriftstellerei verdienen. Kant denkt zwar im ganzen wie sie; er meint aber, daß das Volk ein sinnliches Zeichen brauche und für die Vernunftreligion noch nicht reif sei. Auch er verurteilt die Priester; aber in dem Pastor Müller lernen die Wanderer zuletzt doch das Ideal eines aufgeklärten Predigers kennen. Mit diesem Besuch bei Kant, der den Höhepunkt bildet, bricht der Roman plötzlich ab; es wird nur ganz kurz auf Danzig und Berlin hingewiesen, wo man die Schicksale der Wanderer im voraus erraten könne, und eine Fortsetzung nicht für unmöglich erklärt.

Wie schon der Titel sagt, erscheinen Christus und Johannes hier ganz als Aufklärer. Christus ist nicht als Gott, sondern als „vernünftiger Mann" gedacht; und er ist auch Vertreter der „vernünftigen Religion", die er als die notwendige Fortbildung seiner nicht zum Stillstand verurteilten Lehre betrachtet. Er tritt aufklärend und belehrend, seine Gegner auf sokratische Weise im Dialog zurechtführend und milde verweisend auf, tolerant gegen den Unterschied der Konfessionen und mehr das Handeln als den Glauben der Menschen

im Auge behaltend. So hat er es denn auch mehr mit dem praktischen, als mit dem theoretischen Christentum zu tun, und die Satire des Verfassers erstreckt sich auch auf die Zustände an den Schulen und Universitäten, und auf das politische Gebiet, wo gegen Rußland und die Kaiserin Katharina leidenschaftlich gehetzt wird. Die Bibel legt dieser Christus sehr freisinnig auf seine aufgeklärte Weise aus. Die Lehren von seiner Gottheit und von der Dreieinigkeit rechnet er zu den Lügen und dem Unsinn, durch die man seine Lebensgeschichte verhunzt habe. Die Wunder, die man ihm zugeschrieben hat, erklärt er entweder auf ganz natürlichem Wege, oder er will überhaupt nichts von ihnen wissen. Ebenso sind ihm die Versuchung durch den Teufel und die unbefleckte Empfängnis Mariä ganz unbekannte Sachen. Ist er in solchen Auslegungen der Bibel noch etwas zurückhaltend, weil er weiß, daß man unvorbereiteten Leuten nicht gleich seine eigenen vernünftigen Urteile zum besten geben darf, so eifert er dagegen ungescheut gegen den Pfaffentrug und Pfaffendespotismus. Er legt selber in Polen die Hand an, um ein wundertätiges Heiligenbild zu entlarven. Als Betrug der Priester erscheint dem Schüler Voltaires auch der Zeremoniendienst und die Reliquienverehrung der Katholiken, selbst die Anbetung des Kreuzes. Gegen die Klöster und die Mönche hat er eine so heftige Abneigung, wie der Verfasser des Buches über die Einsamkeit. Der Eifer für die Aufklärung hat ihn freilich unbewußt von seinem künstlerischen Ziele abgeführt; denn sein Christus macht nicht bloß schlechte, sondern auch gute Erfahrungen, und er wird auch keineswegs überall verkannt und verfolgt.

Ganz abgesehen davon, daß er schon in Asien für Mohammed oder den Messias gehalten wird, erscheint er auch in Europa allen als ein sehr weiser Mann und jedermann begreift sofort, daß das, was er lehrt, auch das Richtige sein müsse.

Den Faden, den unser Verfasser fallen ließ, hat dann angeblich ein anderer mit Erlaubnis des Verlegers, der auch der seinige ist, an demselben Punkte wieder aufgenommen, wo ihn sein Vorgänger fallen gelassen hatte: nämlich bei den Gesprächen mit Kant, dessen Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" als ein Resultat dieser Gespräche zwischen den himmlischen Wanderern und dem Königsberger Philosophen hingestellt wird. Dieses Buch ist denn auch in allen religiösen und kirchlichen Fragen für den Verfasser die letzte und maßgebende Instanz, die namentlich gegenüber der Glückseligkeitslehre stark in Anspruch genommen wird. Der Fortsetzer steht also auf demselben Standpunkt wie sein Vorgänger, er beruft sich nur noch entschiedener auf Kant. Auch sein Christus glaubt nicht an die eigene Gottheit und an die Dreieinigkeit; auch er sieht seine Aufgabe mehr in humanitärer Wirksamkeit als in der Ausbreitung des Bibelglaubens. Wenn in dem ersten Teil Christus einen zum Tod bestimmten Delinquenten unter dem Galgen entwischen läßt, so wird hier gegen die Todesstrafe geeifert, der törichte Glaube an das Wegsingen der Gewitter verspottet und den Eltern eine rationelle Kindererziehung ans Herz gelegt. Die politischen Rechte und Staatsformen erfahren eine noch ausführlichere Erörterung; und zu Gunsten Kosziuskos wird gegen die Teilung Polens

Protest eingelegt. So wird das geistliche Element, das nur mehr durch verschiedene Gattungen preußischer Prediger und durch den Unfug bei den theologischen Examina vertreten ist, hier sehr zurückgedrängt. Der Verfasser hat starke Anwandlungen von Sentimentalität; Christus fällt dem Johannes in die Arme mit den Worten: „Wir wollen der Wahrheit und Tugend treu bleiben," und Johannes antwortet: „Treu bis in den Tod!" Auch an lehrhaften Ermahnungen läßt er es nicht fehlen; und er hat es auch für nötig gehalten, die Erdenwanderung Christi in einer Einleitung zu motivieren. Christus hat im Himmel von den Schicksalen seiner Lehre erfahren, auch daß es in dem Preußen Friedrichs des Großen so viel besser geworden, sogar die Denkfreiheit gestattet sei. Er will nun selber noch einmal auf die Erde hinunter und sehen, ob dem so ist. Das Reisejournal, das die beiden himmlischen Pilger führten, will der Verfasser seinem Buche zu Grunde gelegt haben, das den Verteidigern der Denk- und Preßfreiheit gewidmet ist.

Dieselbe Polemik gegen die Reaktion in Preußen verfolgt der dritte Teil, der wohl von demselben Verfasser wie der zweite herrührt. Er wendet sich direkt gegen das Wöllnerische Religionsedikt, das von Johannes vorgelesen und von Christus Punkt für Punkt widerlegt wird, um zu zeigen, daß man ihn selber auf Grund dieser Verordnungen aufs neue kreuzigen würde. Die Verfolgungen, welche die mannhaften Gegner des Ediktes zu erdulden haben, lassen den Erdenwanderern keinen Zweifel, daß jede Hoffnung auf Denkfreiheit in Preußen verloren sei. Sie wandern durch Pommern

nach Berlin, wo sie sich nur im Kreise der Aufklärer Spalding, Zeller, Nicolai, Gedike, Biester wohl fühlen, beim Examen aber von den orthodoxen Prüfungskommissären als Neologisten abgewiesen werden. Christus als relegierter Kandidat der christlichen Theologie — das ist der Haupttrumpf, das iterum crucifigi, auf das der Verfasser lossteuert. Sie verlassen Preußen, das so lang in der Reihe der anderen Länder hervorstrahlte, jetzt aber in die dicksten Nebel des Aberglaubens verhüllt ist. Sie besuchen die Schule des Domherrn von Rochow zu Rekahn mit großem Vergnügen, finden in Zerbst in Sintenis einen echten Volkslehrer, haben an der freisinnigen Fakultät in Halle (Knapp, Niemeyer) ihre Freude, kommen in Erfurt auch in einen Kreis helldenkender Katholiken (Dalberg) und finden sich zuletzt in Gotha im Hause Löflers, des Verbreiters einer vernünftigen Religion, am besten aufgehoben. Auch hier kommen wir also um den eigentlichen Schlußeffekt, die zweite Kreuzigung.

Aber dieser Gedanke geht als leitender trotzdem durch alle drei Teile hindurch[22]. „Es könnte wohl sein," heißt es im ersten, „daß Christus einmal wieder käme, um zu sehen, wie es um seine Bekenner stehe... Wie hat man nicht die Religion zur Beschönigung der größten Ungerechtigkeiten und der schändlichsten Verfolgungen gemißbraucht! Wie hat man nicht um wahrer Kleinigkeiten, um geringer Abweichungen willen gewütet und getobt!" Im zweiten: „Er erfuhr, wie man durch unlautere, unvernünftige Zusätze das, was man für seine Lehre ausgab, dem, was er wirklich gelehret, ganz unähnlich machte; wie man sich überall mit dem

größten Stolz darauf etwas zu gut tat, sich nach ihm zu nennen, aber sich keine Mühe gab, ihm in seinen Gesinnungen und in seinem Verhalten ähnlich zu werden; wie man die Menschen mit Verachtung behandelte, wie man ihnen die schrecklichsten Martern antat, wenn sie nicht glauben wollten, was für seine Lehre ausgegeben wurde, und kein vernünftiger Mensch glauben konnte, wie man aber alle Pflichten der Menschenliebe, die er so dringend einschärfte, ohne Scheu übertrat." Und im dritten Teil: „Da würde man dich, dessen Lehre man zu verehren und verbreiten zu wollen vorgibt, als den größten Ketzer, als einen Gotteslästerer aufs neue kreuzigen."

3. Die geistlichen Romane.

Ebensogut, wie an die Wanderungen des Ewigen Juden oder des wiederkehrenden Heilands ließ sich natürlich die Geschichte oder Kritik der kirchlichen Zustände auch an die Wanderungen irgend eines anderen erdichteten Helden knüpfen. Reisen und Wanderungen sind ja die älteste Form des Romans, sowohl des ernsten, der auf die Abenteuerlust mittelalterlicher Ritter zurückführt, als des komischen, wo der Don Quichotte ein glänzendes Muster für Irrfahrten aller Art abgab. Und wie das Gefühl des gesunkenen Christentums nicht auf Deutschland beschränkt war, so ist auch der ernste oder komische Roman, der geistliche Zustände behandelt, international. Wie groß aber das Interesse für diese Dinge in Deutschland war, das zeigt die Tatsache, daß auch die ausländischen Romane, selbst wenn sie

ganz fremde Kirchenzustände betreffen, bald nach ihrem Erscheinen ins Deutsche übersetzt wurden.

Das ist sogleich bei dem Halbroman des dänischen Predigers Pontoppidan der Fall, der 1742 und 1743 in Kopenhagen erschienen ist und von dort aus auch in einer deutschen Übersetzung verbreitet wurde, die von 1750 bis 1754 drei Auflagen erlebte[28]). Daß der Held noch in den Siebzigerjahren eine allgemein bekannte Figur war, beweist ja noch der Titel der Lenzischen Komödie: „Der neue Menoza". Der Menoza von Pontoppidan ist ein asiatischer Prinz, der in der dicksten Finsternis des Heidentums geboren, dennoch den Drang nach oben fühlt und sich nun auf Reisen begibt, um die verschiedenen Religionen kennen zu lernen. Zum Christenthum bekehrt und getauft, will er seine Tage unter den Christen beschließen, die er nun in ganz Europa genau zu studieren sucht. Er nennt sich selbst einen Reisenden, der eine erbauliche Gemütsvergnügung sucht, und berichtet über seine Erfahrungen in 56 langen Briefen, die an 1000 Druckseiten füllen. Der Verfasser verrät die genaueste Kenntnis der kirchlichen Zustände in allen europäischen Ländern; besonders in Deutschland muß er wohl auf Reisen eingehende Studien gemacht haben, die uns noch gut zu statten kommen werden. Nicht bloß in Rom, sondern auch in den protestantischen Ländern findet der Held wenig Christentum, vielmehr ein Teufeltum. Aber er verzweifelt zuletzt doch nicht! Trotz den unablässigen Klagen über Verfall und Verderbnis der Kirche geschehe doch auch viel Gutes und Gott werde zuletzt alles zu einem guten Ende führen. Aus den Schilderungen des Helden er-

gibt sich dieses hoffnungsvolle Resultat für den Leser freilich nicht. Aber der Verfasser verfolgt eben erbauliche Zwecke, er bedient sich nur der Romanform zu sicherer Wirkung.

Aus dem fernen Spanien, aber auf dem Umweg über England, ist dann die „Geschichte des berühmten Predigers Gerundio von Campazas, sonst Gerundio Zotes" nach Deutschland gekommen. Der erste Band war 1758 spanisch erschienen und hatte schon durch seine Schicksale Aufsehen gemacht. Der König, von den Geistlichen und Orden aufgehetzt, ließ ihn unterdrücken und verbot dem Verfasser, dem Jesuiten Isla, die Herausgabe des zweiten Bandes. Dieser vertraute daher die Handschrift einem Freunde an, der sie nach London brachte und dort in englischer Übersetzung (1772) veröffentlichte. Ein Jahr später übersetzte Bertuch die englische Vorlage ins Deutsche[24]) und in Wielands Merkur trat F. H. Jacobi sofort für das Werk ein, indem er dem vortrefflichen Verfasser, der durch Spott die verdorbene Kanzelberedsamkeit seiner Landsleute zu bessern suchte, seine Huldigung darbrachte und den Reichtum an Witz, ursprünglicher Laune, beißender Ironie, tiefer Gelehrsamkeit und reicher Belesenheit rühmte. An Cervantes und Rabelais geschult, verspottet der Spanier die geckenhaften, gezierten, witz- und effekthaschenden Wanderprediger seiner Zeit und seines Landes in einem grotesk gestalteten Typus. Den deutschen Lesern lagen freilich die von seiner scharfen Satire betroffenen Unarten und Zustände recht fern. Aber Jacobi konnte den Wunsch nicht unterdrücken, auch für unsere deutschen Brüder Gerundios ein gleiches Kordial zu haben: „denn

auch wir haben, zur Schande unserer aufgeklärten Zeiten, noch welche auf unserer Kanzel." Sein Wunsch ist bald darauf und mehr als einmal erfüllt worden.

In England, wo schon im 17. Jahrhundert Butler die Puritaner in einer burlesken Figur verspottet hat, ist gleichzeitig mit dem zweiten Bande des spanischen Bruder Gerundio auch ein komischer Roman erschienen, der das Treiben der Methodisten aufs Korn nahm[25]): „Der geistliche Don Quixote" (1772), dessen eigentlicher Verfasser (R. Graves) seine Arbeit in einer burlesken Nachschrift einem fingierten Freund der Methodisten in die Schuhe schob, sich aber doch ernstlich dagegen verwahrte, daß er die Religion selber verspotten wolle. Ihr will er vielmehr dienen, indem er das ungereimte Verhalten ihrer ungeschickten Lehrer und den unbesonnenen Eifer aberwitziger Schwärmer verspottet. Das geschieht in genauem Anschluß an den Don Quichotte, auf den ja schon der Titel verweist; auch unser Verfasser betrachtet seinen Helden als nicht ganz richtig im Kopf. Durch einen unbedeutenden Vorfall gegen den Pfarrer des Kirchspiels eingenommen, erhitzt sich Gottfried Wildgoose an den Schriften der Sektierer, besonders der Methodisten, gegen die englische Kirche. Er nimmt an einer Versammlung teil, die Handwerker und Taglöhner unter einer alten Ulme vor der Hütte des ehrlichen, geselligen Schuhflickers Jeremiah Tugwell veranstalten. Dieser ist ein kleiner untersetzter Kerl von starker Leibesbeschaffenheit und gesunder Farbe, mit einer unbeschreiblich drolligen, lustigen Miene. Sein natürlicher Verstand verschafft ihm unter seinesgleichen den Ruf eines Halbgelehrten. Er schwätzt gern vom Priester

Johannes und dem Ewigen Juden, dem verwünschten Schuhmacher, der unsern Heiland aus dem Gerichtssaal stieß, wofür er verurteilt ist, so lang ein herumschweifendes Leben zu führen, bis Christus zum Gericht kommen wird. Jeremiah glaubt steif und fest an sein Dasein; der englische Verfasser beruft sich dabei auf den Bericht des Matthäus Parisiensis, bekanntlich eines der ältesten Zeugen für die Sage. Die Lage seiner Bude an der Straße setzt den Schuster der vertraulichen Begrüßung der Vorübergehenden aus; jeder hat ihm und er hat einem jeden was zu sagen. Hier nun beginnt auch Wildgoose öffentlich über die Entartung der Kirche zu klagen und er beschließt endlich, als Nachahmer Whitefields und als echter geistlicher Don Quichotte auszuziehen, um die Frömmigkeit der ersten Christen wiederherzustellen. Bei diesen geistlichen Abenteuern ist der Schuster, das Weltkind, sein Begleiter: der Sancho Pansa, der den hohen Flug der geistlichen Betrachtungen immer herabzieht, nur um das Praktische, um Essen und Trinken, bekümmert ist, und auch die geistliche Bildersprache, deren sich sein Herr in Nachahmung des Methodistenführers bedient, immer in die verständliche Gemeinsprache übersetzt. Überall ist Wildgoose zu predigen bereit, meistens zur Unzeit, stets mit schlechtem Erfolg. Er vertritt die Lehre der Methodisten, daß der Glaube alles, die Werke nichts seien; daß die menschliche Natur von Grund aus verderbt sei und der Wiedergeburt durch die Gnade bedürfe. Mit Klagen über die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen beginnt er, mitten unter tanzenden Bauerndirnen, seine Rede; mit dem Teufel und mit der krassesten Schilderung von Hölle und Ver-

dammnis schließt er sie. Wird er stehen gelassen oder ausgelacht oder geprügelt, so freut er sich, um ungerechter Verfolgung willen Segen zu erlangen. Der Verfasser läßt ihn mit den Begründern der methodistischen Sekten, mit Whitefield und mit Wesley, zusammentreffen; und er konfrontiert ihn mit dem Quacksalber und seiner „lustigen Person", die eine alleinseligmachende Medizin für den Leib ebenso marktschreierisch, aber mit mehr Erfolg anbieten, als dieser Quacksalber für die Seelen seinen alleinseligmachenden Glauben. Freilich gerät im Lauf der Erzählung die geistliche Mission des Helden über den eingeschobenen Geschichten, die dem Muster Richardsons folgen, fast in Vergessenheit, und sie wird nur durch Zwischenreden notdürftig in Erinnerung gebracht. Der Zweck dieser Geschichten aber ist, den Helden den Segen der Landwirtschaft und der Ehe empfinden zu lehren und die Umwandlung vorzubereiten, die dann durch den idealen Dorfpfarrer, den Vertreter der werktätigen Liebe, erfolgt. Die Liebe zu einem vernünftigen, gar nicht geistlichen Mädchen, tut das letzte; und der Held ist von seiner religiösen Schwärmerei geheilt...... Schon ein Jahr nach seinem Erscheinen ist dieser gar nicht uninteressante Roman von einem angesehenen Übersetzer, Gellius, ins Deutsche übertragen worden (1773). Der junge Goethe hat ihn damals gelesen.

Wie der dänische Pastor einen asiatischen Prinzen, so schickte 1771 ein hessischer Dorfpfarrer, namens Teuthorn, einen Juden[26]), auf die Wanderung und ließ ihn in Briefen seine Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand des Religionswesens unter den Pro-

testanten und Katholiken zu Papier bringen. Dieses Mal ist es also nicht der Ewige Jude, sondern ein moderner Abraham Ben Zodok, der sich freut, daß die Angriffe, die neuerdings von allen Seiten gegen das Neue Testament, besonders gegen die Lehre von der Gottheit Christi gerichtet wurden, den christlichen Glauben selber untergraben, so daß es mit dem Christentum auf die Neige gehe. Während sich die Orthodoxen, die der Jude als hirnlose Strohköpfe bezeichnet, und die Heterodoxen, die ihm als kluge aufgeklärte Leute erscheinen, miteinander herumstreiten, ist der Jude der tertius gaudens; denn der Untergang des Christentums liegt im Interesse der Juden. So streng also der Verfasser auch die Maske des Juden aufrecht hält, so wenig ist sein Standpunkt mit dem des Briefschreibers identisch. Er macht den bornierten Orthodoxen und den geistvollen Heterodoxen in gleicher Weise den Niedergang des christlichen Glaubens zum Vorwurf. Unter den letzteren unterscheidet er wieder die rationalistichen Prediger, die nur populäre und moralische Zwecke verfolgen, und die Schüler der Semler, Zeller, Bahrdt u. a., welche die biblischen Lehren durch die philologische Kritik und Interpretationskunst als bloße Interpolationen oder Mißverständnisse hinauswerfen. Und eine boshafte Freude empfindet er daran, den Briefschreiber, also einen Juden, als Verteidiger des Evangeliums gegenüber seinen christlichen Bekämpfern auftreten zu lassen; so nimmt der Jude z. B. die vielangefochtene Erzählung von der Auferstehung gegen den Wolfenbüttler Fragmentisten in Schutz ... Die Schrift muß in Kreisen der Theologen Aufsehen gemacht und weite Verbreitung gefunden haben; denn

es sind im Laufe eines Jahrzehnts vier Auflagen erschienen.

Bedient sich dieser Verfasser nur einer romanhaften Einkleidung für theologische Zwecke, so waren auch im eigentlichen Roman geistliche Fragen und Gegenstände in Deutschland längst ebenso beliebt, wie in England, wo ja der gute Pfarrer lang vor Goldsmiths Landprediger von Wakefield zu den stehenden Figuren gehört[27]). In Frankreich hatte der Verfasser des vielgelesenen Emil das Idealbild eines katholischen Vikars entworfen, vom Standpunkt eines gefühlvollen Deismus aus, mit Hintansetzung des Dogma. Dieses Ideal wurde in Deutschland nicht ohne Widerspruch hingenommen, wie die Entgegnungen Mösers und Herders (Provinzialblätter) zeigen. In keinem der größeren Romane des 18. Jahrhunderts fehlt das geistliche Element ganz, mag es nun in episodischen Figuren des Pfarrers oder des Kandidaten oder in Erörterungen von Streitfragen des religiösen Lebens zum Ausdruck kommen. In zweien aber nimmt es die herrschende Stellung ein, die uns zwar heute fremdartig berührt, die ihm aber nach den Lebensverhältnissen eines christlichen Jahrhunderts auch in der Dichtung gebührte. Der erste, Sophiens Reise von Memel nach Sachsen[28]), rührt von einem Pfarrer her und hat die Zustände der Sechzigerjahre vor Augen. Gleich am Beginn muß die Heldin im Postwagen mit ein paar Geistlichen und Predigern zusammentreffen, was dem Verfasser die offenbar sehr erwünschte Gelegenheit gibt, „einige nützliche Wahrheiten zu sagen“; und immer wieder wird sie auf ihrer allzulangen, über 4000 Seiten füllenden Reise mit Vertretern des geist-

lichen Standes in Berührung gebracht. Wir lernen denn auch den Predigerstand aus diesem Roman von außen und von innen kennen und werden, da die Heldin ja auch hier auf einer Reise beobachtet, sogar mit den provinziellen Unterschieden bekannt. Wir erfahren von der Eselsbrücke, dem Examen, und von allen den verschiedenen Formen der Meldung und Bewerbung. Von der Rivalität und dem Talentneid, besonders aber von dem Brotneid unter den Amtsbrüdern, der sich in barem Geld bemerkbar macht; denn die Habsucht und der geistliche Haß werden als die unleugbaren Kapitalsünden des Standes betrachtet. Wir sehen und hören, wie sie, bei schlechter Besoldung auf die Zehnten angewiesen, zu Erpressungen an den Pfarrkindern ihre Zuflucht nehmen müssen. Wir besuchen den Landprediger auf dem Predigerhof und lernen das kummer- und mühevolle Leben des armen Dorfpfarrers kennen, der durch ein krankhaftes Heimweh seiner Frau von Stelle zu Stelle vertrieben und endlich zu Grunde gerichtet wird. Wir beobachten die Pfarrer auch bei dem Dienst am Wort, auf der Kanzel, und hören Erörterungen über die verschiedenen Arten der Predigten an. Es werden endlich die verschiedensten, und mitunter recht abenteuerliche Vorschläge zur Verbesserung des Predigerstandes laut. Aus den Anmerkungen der späteren Auflagen, in denen der Verfasser des trotz seinem monströsen Umfang wiederholt aufgelegten Romanes sich gern mit dem Publikum und mit der Kritik in Dispút einläßt, kann man das gewaltige Aufsehen, das gerade diese Stellen gemacht haben, deutlich erkennen.

Noch größer war freilich das Aufsehen, und ein

Schrei der Entrüstung ging durch die Kreise der Geistlichen, als in den Siebzigerjahren (1773—1776) ein Profaner und noch dazu ein Aufklärer es wagte, Lehre und Leben der Geistlichkeit zum Gegenstand eines satirischen Romanes zu machen. Wie alle geistlichen Romane, so ist auch der „Sebaldus Nothanker"[29]) anonym erschienen; daß aber der Verleger Nicolai zugleich auch der Verfasser war, das wußte man bald ebensogut, als daß „Sophiens Reise" von dem Pfarrer Hermes herrührte. Sein Held, ein harmloser Dorfpfarrer, dessen fixe Idee eine neue Auslegung der Apokalypse ist, macht sich bei den orthodoxen Obern durch seine Predigten unmöglich, von denen die eine den Satz behandelt, daß man auch die Christen anderer Konfessionen und die Juden und die Heiden nicht verdammen dürfe. Er leugnet die Ewigkeit der Höllenstrafen und glaubt nicht an die ewige Verdammnis. Durch solche Anschauungen wird er aus Amt und Stellung vertrieben und ein Wild für die Geistlichkeit, die nicht ruht, bis sie ihn mit seiner Familie zu Grunde gerichtet hat. Indem so auch Sebaldus Nothanker unfreiwillige Wanderungen antreten muß, gewinnt auch dieser Verfasser die Gelegenheit, ihn mit den Vertretern der verschiedensten Richtungen des kirchlichen Lebens und der protestantischen Theologie in Berührung zu bringen, die ihre „Meinungen" vortragen und sich entweder selbst untereinander gegenseitig widerlegen oder durch den ätzenden Spott des Verfassers widerlegt werden. So enthält der Roman zugleich eine scharfe Kritik des geistlichen Lebens der Zeit in den verschiedenen Gegenden des deutschen Nordens. Mit viel boshafterer Satire als Hermes beleuchtet Nicolai dann auch die

materiellen Interessen des Predigerstandes! Die amtliche Karriere, die Besetzung von Pfarrstellen, die Gebühren u. s. w. Was uns aber in seinem Roman heute künstlerisch so auffällig berührt, das ist der Umstand, daß sich alle die Begegnungen des Helden mit den Geistlichen anderer Richtung unter dem freien Himmel abspielen. Wir sehen Sebaldus auf der Landstraße wandern; es schließt sich ihm ein Fußgänger an und richtig ist es ein Theologe, ein Pietist, der von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur tief ergriffen ist und alles von der Gnade erwartet. Sie gehen selbander auf Berlin zu und der Pietist unterläßt es nicht, seinen Begleiter vor dieser Stadt des Unglaubens zu warnen. Setzt sich der Held dann etwa unter den Linden auf eine Bank, so ist es wiederum ein Theologe, den er zum Nachbarn hat. Es macht auf uns den Eindruck, als ob die Landstraßen von Geistlichen wimmelten und auch die Gassen und Plätze der Großstadt nur mit Theologen bevölkert wären, als ob überhaupt nur Geistliche auf der Welt wären! Und denselben Eindruck hat man in Goethes Fragmenten bei den Wanderungen des wiederkehrenden Heilands auch.

Recht wenig bedeutet dagegen die Schilderung des katholischen Treibens in dem „Pfarrerkrieg" des Wieners Weidmann (1781), einem „scherzhaften Heldengedicht" in drei Gesängen und miserablen Hexametern. Das Vorbild ist das „Chorpult" von Boileau, der ja auch schon dieses Milieu in dem travestierenden Ton des komischen Epos behandelt hatte. Bei Weidmann entsteht zwischen zwei Pfarrern, von denen der eine die Leiche eines Armen auf den Wunsch des Gutsherrn

begraben will, während der andere aus Amtsneid dagegen ist, ein komischer Krieg zwischen den beiden Pfarrern, zwischen ihren Anhängern unter den Bauern und zuletzt auch zwischen ihren Hunden. Die Religion selber steigt von ihrem Thron herunter und stiftet Frieden. Von dem Kunstmittel der Travestie, von dem die ganze Gattung lebt, wird ein übermäßiger Gebrauch gemacht. Die Balgerei zwischen den Priestern des Friedens wird als „der durchlauchteste Stoff", den jemals ein Dichter besungen hat, unter steter Anrufung der Muse vorgetragen. Berühmte Situationen des ernsten Epos oder der Bibel werden parodiert: der Abschied des Schulmeisters von seinem Weib, ehe er in den Kampf zieht, wird mit Hektor und Andromache verglichen, und das Erwachen des Scheintoten wird mit Beziehung auf die Auferstehung Christi erzählt. Epische Bilder und Vergleiche, durch das bequeme Anakoluth in die Länge gezogen, halten auf Schritt und Tritt die Handlung auf, die weniger von den beiden Pfarrern selbst, als von den unzähligen allegorischen Gottheiten (das Ungefähr mit seinem Diener Zufall, der Ruf, die Neugier, der Neid, der Krieg, die Zwietracht, Amor, die Tugend, die Religion) geführt wird. Die Parodie und die Travestie herrschen so stark vor, daß weder die Charaktere der Pfarrer noch das Milieu des Pfarrerstandes zur Geltung kommen und man außer ein paar satirischen Seitenhieben auf die Geldgier oder den Neid der Geistlichen kein Bild der Zustände erhält.

4. Verdorbene Kirchenzeit.

„Wenn die Diener und Priester einer Religion, es seye vor eine was es wolle, in großer und allgemeiner Verachtung stehen, dann ists ein gewisses Zeichen, daß die Religion ebenfalls verachtet werde, und daß sie ihrem Umsturze nahe seye ... Wer den Namen eines klugen, witzigen, tiefdenkenden, sonderlich launichten Kopfes erjagen will, der macht ein Büchlein oder schreibt Romanen und Satyren gegen die Priester und Leviten und machts künstlich bunt und kraus, um den Wächtern Zions Hohn zu sprechen, und dann ist er flugs ein witziger Kopf, starker selbstdenkender Geist und seines Namens Ruhm erschallet an allen Orten und Enden." So schreibt der Reisende Jude, und bei Hermes erklingt dasselbe Lied: „Besser, daß wir Laien eins dreinreden, als daß wir den Krug so lange zum Wasser gehen lassen, bis er bricht. Wie lange wirds währen, so fällt auf einmal alle Achtung gegen den geistlichen Stand, desto tiefer, je plötzlicher sie fällt. Ich dächte, wenn viel ehrliche Leute, wie ich, von welchen man weiß, wie sehr sie die Religion und ihre Diener verehren, wenn, sage ich, viele ihres Herzens Meinung sagten: so wären das Stützen, die das wankende Gebäude halten könnten"... „Sagen Sie mir nur, woher kommts, daß die Geistlichen nun schon so lange so verachtet sind?" ... „Woher kommt Eure Verachtung gegen die Geistlichkeit, die den Fremden so sehr auffällt? sie geht ja so weit, daß ich in einer der beliebtesten deutschen Schriften den Grundsatz gefunden habe, man muß mit einem Prediger nur in Dingen, die sein Amt betreffen, zu tun haben"[30]).

In England war es nicht anders. „Es ist ja freilich ein gottloses Zeitalter, in dem wir leben," sagt der Pfarrer; „und die Welt ist mit Unglauben, Ketzerey und Schwärmerey überschwemmt; niemals ist die Kirche so sehr in Gefahr vor Gottesläugnern und Sektierern gewesen, als itzt." Und Wildgoose antwortet: „Mein Herr, ich stelle mir vor, der Kirche größte Gefahr rühre von dem sorglosen Lebenswandel und den ausgearteten Grundsätzen ihrer eigenen Glieder her."

Daß es mit der christlichen Lehre und mit dem kirchlichen Leben der Zeit schlimm stünde, darin sind die Verfasser aller in den vorigen Kapiteln erwähnten Schriften einig. Keine von ihnen ist von einem Orthodoxen verfaßt. Die Orthodoxen fühlten sich sicher in dem Besitz der lauteren Lehre und wiesen jede Diskussion religiöser Fragen vor dem Laienpublikum streng zurück. Sie gaben den Heterodoxen die Schuld, ihr reines Wasser zu trüben; während diese wiederum in dem Vorwurf einig waren, daß die Starre und Entwicklungsunfähigkeit der orthodoxen Lehre den Niedergang des religiösen Lebens verursacht habe.

Von den allgemeinen religiösen Zuständen und Wirren kann uns Frankfurt ein Bild im kleinen geben. Hier waren alle Konfessionen und innerhalb derselben fast alle Richtungen vertreten. Ein Sprichwort sagte: die Katholiken besäßen die Kirchen; die Reformierten, die aus den reichsten Kaufleuten bestanden, sich aber nur in Sachsenhausen versammeln durften, besäßen das Ansehn; die Lutheraner besäßen den Magistrat. Unter den Lutheranern gab es wieder Orthodoxe und Pietisten. Die Orthodoxen hatten ihren Stützpunkt

im lutherischen Predigerministerium, dessen Senior zu Goethes Zeiten Plitt (gestorben 1773) war, ein Schüler Wolfs, der der orthodoxen Lehre mit der philosophischen Methode zu Hilfe kommen wollte. Ein Mann von imposanter Erscheinung, voll Sanftmut und Milde gegenüber den ihm anvertrauten Schafen, verstand er doch im Punkte der Lehre keinen Spaß: die Frankfurter Gelehrten Anzeigen fanden an ihm einen entschiedenen Gegner und sein Verdienst war es wohl, daß der Frankfurter Magistrat fest zu der orthodoxen Partei hielt und sogar mit ihrem Matador, dem Hauptpastor Goeze in Hamburg, in Verbindung trat. Die Pietisten hatten seit Speners Zeiten in Frankfurt festen Fuß gefaßt und später durch die Herrenhuter Zuwachs erhalten. Zu Goethes Zeiten war namentlich durch den berühmten Moser und das Fräulein von Klettenberg der Pietismus in den vornehmsten Kreisen Mode geworden, und die „Stillen im Lande" bildeten eine Kirche für sich. Alle diese Konfessionen und Richtungen bestanden zwar nicht ohne innere Gegnerschaft und Feindseligkeit, aber doch ohne offenen Krieg nebeneinander. Sie vereinigten sich nur gegen einen gemeinsamen Feind, nämlich gegen den Separatismus, und da dieser in den Handwerkerkreisen seine feste Stütze hatte, waren es nicht bloß religiöse, sondern auch soziale Gegensätze und Kämpfe.

Der Prinz Menoza, der Frankfurt im Jahre 1726 bereist haben will, entwirft eine sehr anschauliche Schilderung ihres Treibens. Sie sondern sich von der lutherischen Kirche ab, wollen nicht als Sektierer und Menschendiener gelten, sondern ganz unparteiisch von

dem Worte Gottes und dessen Urteil abhängen. Aber schon der asiatische Prinz findet, daß sie den Glauben, den sie den ordentlichen Lehren der Kirche versagen, in einem zehnmal größeren Grade für das in Anspruch nehmen, was andere separatistisch gesinnte Schriftsteller sagen. „Die Erfahrung hat mich gelehrt, daß diejenigen, welche auf diesem Abwege verweilten, kaum besser, etliche aber in allen Stücken weit ärger werden, als der große Haufe der verfallenen Kirche beides, in der Lehre und im Leben, ist.“ Und er begegnet einem Separatisten, den er noch einen gemäßigteren nennt, der sich aber derb und heftig genug ausläßt. Er verlange nicht, so sagt er, daß die Kirchenversammlung, zu der er sich etwa halten sollte, absolut und schlechterdings rein und sogar von Heuchlern befreit sein müßte; wohl aber, daß diejenigen, welche offenbare Werke des Fleisches treiben, von der Gemeinschaft ausgeschlossen würden. Da aber aus Mangel der Kirchenzucht alle Verzäunung schon längst darniederliege, so sei Zion wüst und eine Wohnung der wilden Tiere worden, ihre rechten Einwohner müssen in die Wüsten fliehen. Denn wo keine Tischzucht gehalten werde, sondern Hunde und Schweine ebenso freien Zutritt haben, als die Kinder, da sei er nicht gesinnt sich einzufinden. Menoza wirft ihm vor, daß seine Augen eben nur damit beschäftigt seien, an der Kirche das Böse gewahr zu werden, und hält ihm entgegen: „In Wahrheit, es gibt Separatisten, die da schärfer als andre zu sehen prätendieren und nichtsdestoweniger fide implicita glauben, was die Häupter ihrer Sekte glauben, ohne einigen Zusammenhang davon zu wissen.“

Wie überall so fand auch in Frankfurt der Separatismus in Handwerkerkreisen den günstigsten Nährboden und das Auftreten von Inspirierten und Schwärmern war hier etwas so Gewöhnliches wie in Nürnberg, wo man dem Prinzen Menoza sagte, dergleichen käme jedes Jahr ein- oder mehrmal vor. Im Jahre 1726 hielt der inspirierte Sattler Rock aus Württemberg eine öffentliche Strafpredigt über die sündhafte Stadt Frankfurt, welcher der unersättliche Schlund der Hölle nahe sei und der er den baldigen Untergang in Aussicht stellte, wenn sie so fortfahre. Er wollte auch zeigen, daß ihr Predigtstuhl, Kirch-, Beicht- und Abendmahlgehen vor dem Herren verbannet sei: „denn wie ihre Herzen Tempel und Wohnungen der Teufel sind, so haben sie auch keinen wahren und reinen Gottesdienst. 1738 vereinigten sich die Lutheraner und Katholiken zu gewaltsamer Vertreibung der Pietisten und forderten besonders die Handwerksburschen auf, sich mit Gewehr, Stock oder Degen einzufinden. Im Jahre 1758 (Goethe stand damals im zehnten Jahre) machte der Posamentierer Ludwig großes Aufsehen. Am meisten neigen die sitzenden Handwerke der Schuhmacher und Schneider zur religiösen Schwärmerei: der Mangel an Bewegung erzeugt gleicherweise Beschaulichkeit wie Beschwerden im Unterleib, die wiederum auf den Kopf einen üblen Einfluß ausüben. Hans Sachs und Jakob Böhme waren Schuhmacher; aber auch unter den Inspirierten und Separatisten finden wir oft genug verrückte Schuster. Eine etwas ruhigere Erscheinung ist der Schuhmacher Schick, der von Frankfurt nach Marienborn in der Wetterau übersiedelte, viele Jahre als Diasporaarbeiter in der Um-



gebung von Frankfurt für den Grafen Zinzendorf tätig war, und weil er mit der Klettenberg viel in Berührung kam, dem jungen Goethe kaum unbekannt geblieben sein kann. Goethe sagt ja selber, vielleicht im Hinblick auf Jung-Stilling, in seinem theologischen Briefe: „Ich habe Schneider kennen gelernt, die Mosheimen zu raten aufgegeben hätten!" Er erzählt uns auch in Dichtung und Wahrheit, was seitdem in den Quellen seine Bestätigung gefunden hat, daß der allverehrte Hauptpastor Fresenius, der Freund und geistliche Berater seiner Eltern, mit den Separatisten in beständiger Fehde lebte. Der Oberhofprediger in den Bekenntnissen der schönen Seele hat auch diesen Zug von seinem Urbild beibehalten.

Es ist nicht meine Aufgabe, zu zeigen, wie sich Goethe von Kindheit auf zu den verschiedenen Richtungen des religiösen Lebens verhalten hat, die er in seiner Vaterstadt vertreten fand. Für mich kommt nur in Betracht, wie er zu ihnen stand, als er die Fragmente vom Ewigen Juden schrieb; und das wird aus ihrer Interpretation bis ins einzelne klar werden. Nur den allgemeinen Standpunkt möchte ich hier vorausgreifend näher bestimmen. Es ist in einigen wesentlichen Punkten derselbe, den die Frankfurter Gelehrten Anzeigen in der Zeit von Goethes Mitarbeiterschaft (1772) einnehmen und den Goethe zeitlebens beibehalten hat. Dem Köhlerglauben und dem Kirchenglauben war Goethe damals ebenso wie den Stillen im Lande entwachsen. Aus dem Sommer 1772 haben wir das Zeugnis Kestners: „Er geht nicht in die Kirche, auch nicht zum Abendmal, betet auch selten. Denn, sagt er, ich bin dazu

nicht Lügner genug. Vor der christlichen Religion hat er Hochachtung; nicht aber in der Gestalt, wie sie unsere Theologen darstellen." Damit ist gesagt, daß Goethe über dem Dogma und über den christlichen Konfessionen steht; wir werden diesen Standpunkt in den Fragmenten wiederfinden. Aus ihnen werden wir aber auch ersehen, daß Goethe von dem Rationalismus der Aufklärung sich wesentlich unterscheidet, indem er an der Gottheit Christi festhält und das „ausgescheuerte" Christentum mit deutlicher Ironie abweist; ich darf hier daran erinnern, daß die rationalistische Theologie in Frankfurt zur Zeit des jungen Goethe überhaupt nicht vertreten war, sie ist die einzige Strömung, welche in dem religiösen Leben der Stadt fehlt. Mit den Frankfurter Gelehrten Anzeigen aber teilt Goethe den Unglauben an die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, die sich nicht aus eigener Kraft, sondern nur durch die göttliche Gnade wieder erheben könne; und damit lehnt er zugleich auch die Folgerungen, den Glauben an einen ewig zürnenden und unerbittlich strafenden Gott und den Glauben an die Macht des Teufels ab. Dabei ist Goethe zeitlebens stehen geblieben. Weil er alle bloß leidenden Zustände, Verdrossenheit, Selbstvorwürfe, Reue, verwirft und die Hilarität als Hauptbeförderungsmittel eines freien und edlen Sinnes preist, fühlte Goethe später Friedensluft aus Spinoza sich entgegenwehen. Und aus demselben Grunde lehnte er umgekehrt mit Entschiedenheit die Lehre Kants vom radikalen Übel und dem Radikalbösen ab. Auch die schöne Seele vermag sich in den Bekenntnissen den Gedanken aus dem Halleschen Erziehungssystem nicht anzueignen, wonach jede

Bekehrung mit tiefem Schrecken über die Sünde, mit Furcht vor der Hölle u. s. w. anfangen müsse; die Gefühle der Trauer, der Sündhaftigkeit, der Schrecken der Hölle vermag sie überhaupt nicht in sich aufkommen zu lassen. Und noch im hohen Alter hat sich Goethe einen Pelagianer genannt, weil diese Sekte von der gänzlichen Verderbnis der menschlichen Natur nichts wissen wolle[31]).

Dies war nun auch der entscheidende Punkt, der ihn von der Klettenberg und ihrem Kreise trennte, die also, wenn wir Goethes Erzählung in Dichtung und Wahrheit[32]) mehr als den Bekenntnissen im Wilhelm Meister trauen dürfen, sich hier in einem entscheidenden Zuge von der schönen Seele unterschied. Goethe erzählt, der innere Gegensatz sei zum ersten Male in harmloser Form zu Tage getreten, als er bei Vorlesung der Missionsberichte sich der heidnischen Völker gegenüber den Missionären annahm und ihren früheren Zustand dem neueren vorzog. Hier hat sich ganz unwillkürlich der Heide in Goethe geregt, der später auch in der Ersten Walpurgisnacht die Partei des alten Glaubens ergriffen und noch eine Zahme Xenie mit den Versen begonnen hat:

> „Den deutschen Mannen gereicht's zum Ruhm,
> Daß sie gehaßt das Christenthum,
> Bis Herrn Carolus leidigem Degen
> Die edlen Sachsen unterlegen."

Ganz klar aber sei er sich des Gegensatzes zu dem frommen Zirkel bei einer anderen Gelegenheit geworden, wo er seine Meinung ganz unumwunden ausdrückte. Und nun führt er aus, daß derselbe Gegensatz auch

in der Kirchengeschichte sich immer wiederhole: die einen glauben, daß die menschliche Natur durch den Sündenfall völlig verdorben und ohne die Gnadenwirkung verloren sei; die anderen dagegen glauben, daß sie trotz den erblichen Mängeln sich selber, durch die göttliche Gnade neu belebt, wieder aufrichten könne. Von dieser letzteren Meinung sei er, ohne es selbst zu wissen, durchdrungen gewesen, obwohl er sich mit Mund und Feder zu dem Gegenteil bekannt habe. Erst bei diesem Gespräch sei er sich seines Standpunktes klar bewußt worden, der ihm bei den Brüdern den Vorwurf des Pelagianismus eingetragen hätte. Das hätte ihn veranlaßt, die Kirchengeschichte und das Leben und die Lehre des Pelagius zu studieren; und dort hätte er den Gegensatz, der sich zwischen der Brüdergemeinde und ihm, dem Pelagianer, herausgestellt hätte, als typisch wiederkehrenden erkannt.

Schwerlich kann diese Erzählung vor einer strengeren Kritik zu Recht bestehen. Wenn Goethes ältestes Gedicht, die „Poetischen Gedanken über die Höllenfahrt Jesu Christi", das ja „auf Verlangen entworfen" ist, auch noch die Ansicht der Brüdergemeinde und der Klettenberg wiedergibt und sich in der Ausmalung der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, der Schrecken der Hölle, des Zornes des Herrn und der Macht seines Donners nicht genug tun kann, so nehmen doch schon die Frankfurter Gelehrten Anzeigen 1772 mit aller Entschiedenheit den entgegengesetzten Standpunkt ein. Sie eifern gegen die Lehre von der Herrschaft des Satans im Menschen, die uns mit der Muttermilch eingeflößt worden sei und die alles Böse in der Welt und

die bösen Handlungen der Menschen auf seinen Einfluß zurückführen wolle. Sie betrachten den lutherischen Ausdruck vom Zorn Gottes als einen von denen, die der Religion mehr geschadet als genützt haben; und verurteilen an einer Stelle, die ihre Wirkung nicht verfehlt hat, die ganze Weltanschauung des strengen und kranken Pascal, der Christus nicht als einen Freund der Menschen, sondern als einen mürrischen Tyrannen hinstelle, der immer bereit sei, mit dem Donner zuzuschlagen, der den Menschen immer in Zwiespalt mit der eigenen Natur setze und den Selbsthaß zur Pflicht mache[33]). Damals also konnte Goethe über seinen Standpunkt nicht mehr im unklaren sein. Und nun soll er gar erst jetzt von Pelagius gehört haben, und auf die Kirchengeschichte geführt worden sein, als er sich von der Brüdergemeinde lossagte!

Es ist bekannt, daß Goethe im Alter ein genauer Kenner der Kirchengeschichte[34]) war. Der Kanzler Müller erzählt von der naiven Verwunderung eines französischen Provinzgeistlichen, dem Goethe die französische Kirchengeschichte der letzten drei Jahrhunderte in großartigen Umrissen aufrollte. Ebenso sicher ist, daß der Grund zu diesen Kenntnissen schon in früher Jugend gelegt wurde, ohne daß man indessen über den Umfang und die Tiefe seiner Studien bei den widersprechenden Zeugnissen zur Klarheit kommen könnte. Er erzählt uns in Dichtung und Wahrheit, daß er schon als Kind auf Befehl des Vaters die „Unparteiische Historie der Päpste" von dem Schotten Bower, einem Exjesuiten, der zum evangelischen Bekenntnis übergetreten war und daher gegen das Papsttum schrieb, vorgelesen habe; widerwillig und un-

aufmerksam zwar, doch sei ihm so manches geblieben, woran er später anknüpfen konnte. Hier ist nun zu beachten, daß diese Geschichte, die außerdem bloß das Papsttum behandelte, im Jahre 1751 zu erscheinen begann, 1765 bei dem sechsten Band hielt und erst 1780 mit dem zehnten abgeschlossen wurde; sie konnte also dem Knaben höchstens zur Hälfte bekannt sein. Stärker waren ohne Zweifel die Eindrücke, welche der junge Goethe von der „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie" des Pietisten Arnold (Frankfurt a. M. 1688 bis 1699) empfing. Hier sprach nicht bloß ein reflektierender Historiker zu ihm, sondern auch ein frommes und fühlendes Gemüt. Männer, die man ihm bisher als toll und gottlos, als Ketzer vorgeführt hatte, lernte er nun aus dem entgegengesetzten Gesichtspunkt als Zeugen für das ernste Streben nach Wahrheit betrachten und er begrüßte in dem Verfasser bald einen Gesinnungsverwandten. Seine Straßburger Dissertation behandelte bekanntlich ein kirchengeschichtliches Thema; und Goethe begründet die Auswahl in Dichtung und Wahrheit ausdrücklich mit den Worten: die Kirchengeschichte sei ihm bekannter gewesen als die Weltgeschichte. In dem „Brief des Pastors" heißt es dann bescheidener: „Das wird niemand wundern, wer die Kirchengeschichte nur einigermaßen kennt." In den Frankfurter Gelehrten Anzeigen wird ungefähr gleichzeitig eine „Kurze Geschichte der geoffenbarten Religion" von Sailer besprochen, wo sich der Rezensent in ganz ähnlicher Weise gegen die dogmatischen oder gar teleologischen pragmatischen Geschichtschreiber wendet, die klügelnd von allen Dingen Grund und Absicht angeben wollen, wie sich Faust in dem Ge-

spräch mit Wagner gegen die pragmatischen Maximen der aufgeklärten Geschichtschreiber ausläßt. Und nun soll er erst bei seinem Zerwürfnis mit der Brüdergemeinde erfahren haben, was ein Pelagianer sei? Wie früh wir dieses Zerwürfnis auch ansetzen wollen, früher als 1772 können wir es nicht ansetzen und die Dissertation war 1771 schon geschrieben. Weiter aber erzählt Goethe, daß er an die Wanderungen des Ewigen Juden einen Überblick über die Kirchengeschichte habe anschließen wollen, den Gedanken aber fallen ließ, da es ihm an Sammlung und Zeit, um die nötigen Studien zu machen, gefehlt habe. Trotzdem er in der Kirchengeschichte besser zu Hause war als in der Weltgeschichte, waren also solche Studien doch noch sehr nötig? Und einen durchgehenden Gegensatz nimmt Goethe zwar auch sonst in der Kirchengeschichte an; aber nicht denselben, den er oben zwischen der Brüdergemeinde und dem Pelagianismus aufgestellt hat. Schon 1797 sagt er in dem Aufsatz „Israel in der Wüste“: „Das eigentliche einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte bleibt der Konflikt des Unglaubens und des Glaubens.“ Und in den Zahmen Xenien heißt es: die Kirchengeschichte gebe zwar viel zu lesen, biete aber immer nur dasselbe Schauspiel zweier sich unaufhörlich bekämpfender Gegner dar;

> Durch viele Säkla dasselbe geschicht,
> Es dauert bis an das jüngste Gericht.

Als die beiden Gegner sind hier die Arianer und die Orthodoxen genannt; aber unter den Arianern ist nicht allein die Sekte gemeint, die (wie die Sozinianer) die Gottheit Christi leugnete, sondern die Arianer stehen

für die Ketzer überhaupt. Es ist also derselbe Gegensatz, den Goethe 1797 zwischen Glauben und Unglauben statuiert und den Arnold mit Kirche und Ketzer bezeichnet hatte. Auf beiden Seiten aber sah der alte Goethe nichts als Pfaffen; um die Christen und die christlichen Gemeinden handelte es sich niemals in diesem Mischmasch von Irrtum und Gewalt[35].

II. Die Goethischen Fragmente.

1. Entstehungsgeschichte.

Am 28. Juni 1774 begleitet Goethe den Züricher Freund Lavater auf der Fahrt von Wiesbaden nach Schwalbach und rezitiert unterwegs viel von seinem Ewigen Juden, den Lavater in dem Tagebuch seiner Emser Reise als ein seltsames Ding in Knüttelversen bezeichnet. Zwei Wochen später, am 15. Juli 1774, sucht der junge Goethe von Frankfurt aus den Propheten in Ems auf, ist sein Tischnachbar beim Mittagessen und redet von seinem Ewigen Juden. Damals müssen also die Fragmente, die uns so wenig erscheinen und die Lavater doch als viel bezeichnet, schon fertig gewesen sein [36]).

Das sind zugleich auch die einzigen Zeugnisse, die uns eine zuverlässige und sichere Auskunft geben. Denn alle übrigen Briefstellen, die man in Erwägung ziehen könnte, helfen nicht weiter, weil die Beziehung auf unser Gedicht fraglich bleibt und weil die Stellen selbst wieder undatierten Briefen angehören. So schreibt Goethe an Betty Jacobi: „Der Pot pourri im eigentlichen Verstand ist ein gar unbedeutendes Möbel, er macht einer Stube eine Teinture Wohlgeruch, wie manche Leute eine Teinture von Geschmack haben.

Aber der Pot — den man aus Sittbarkeit pourri nennt, und ders auch eigentlich heissen könnte, verdiente weit eher dass derselbe emblematisch und apophtegmatisch nuzbar auch der Seele gemacht würde. Ich habe einige gute Gedanken dazu, aber das Ganze! — Eine Epopee ist nicht auf Einen Tag gereimt"[37]. Das einzige, was uns in dieser dunklen Stelle an den Ewigen Juden erinnern könnte, ist das Wort Epopöe. Es kann wörtlich genommen werden; ebensogut aber auch ganz allgemein zu verstehen sein, wie man sagt: Rom ist nicht an Einem Tage erbaut, die Ilias nicht an Einem Tage geschrieben worden — es kann also ebensogut von jeder größeren Arbeit gelten, ob diese nun eine Epopöe war oder nicht. Nach dem Zusammenhang, der von einem Riechtopf und seinem Seitenstück handelt, würde man weit eher auf ein Seitenstück zu Blumauers späterer Ode an den Leibstuhl raten, als auf den Ewigen Juden. Soviel aber steht fest, daß das hier gemeinte Gedicht nicht dasselbe ist, von dem Goethe an Mama La Roche schreibt: „Das liebe Weibgen (ihre Tochter Maxe Brentano) hat Ihnen was von einer Arbeit geschrieben, die ich angefangen habe seit Sie weg sind, würklich angefangen denn ich hatte nie die Idee aus dem Sujet ein einzelnes Ganze zu machen. Sie sollens haben, sobalds fertig ist." Man pflegt diese Worte auf den Werther zu beziehen und den Brief von Mitte Februar 1774 zu datieren. Beides scheint mir zum mindesten fraglich. Der Werther war bekanntlich ursprünglich als Drama geplant; vom ihm konnte Goethe kaum sagen, daß er nie ein einzelnes Ganze daraus hätte machen wollen. Und nach dem

Briefe Mercks vom 14. Februar 1774 war der Werther als Roman damals schon so weit, daß er zu Ostern erscheinen sollte. Auf den Ewigen Juden dagegen, der wirklich nie „ein einzelnes Ganze" hätte ausmachen können, würden die Worte sehr gut passen; und da Sophie von La Roche am 31. Januar 1774 abgereist ist, hätte dieser Tag als terminus a quo zu gelten. Ebensowenig sicher aber sind die undatierten Briefe an die Tante Fahlmer heranzuziehen, der Goethe (Ende August 1774?) schreibt: „Muß erst den zweiten Theil suchen. Dancke besonders für die gütige Theilnehmung an der Schäzzung des Volcks die ich vornehme, vielleicht wird während der Zeit ein neuer Messias im Stall gebohren." Wenn hier unter dem „zweiten Theil" der zweite Teil des geistlichen Don Quichotte zu verstehen ist, den Goethe später (Mitte Oktober?) wirklich an die Tante sendet, könnte man eine Beziehung allenfalls gelten lassen: er würde dann sagen, daß auch er eine Schätzung des Volkes d. h. der Geistlichen vorgenommen habe, und das ich wäre zu betonen. Der neue Messias wäre der wiederkehrende Heiland, der aber freilich nicht im Stalle geboren wird, sondern vom Himmel heruntersteigt ... Wir stehen hier überall auf unsicherem Boden und bleiben in Konjekturen stecken.

Noch weniger wissen wir mit einem Briefe Böttigers an den Philologen Wolf anzufangen, wo Wieland redend eingeführt wird. Dieser erörtert, im Anschluß an die Wolfischen Prolegomena, die Frage, ob es denkbar sei, daß ein Dichter eine ganze Reihe von Gesängen im Gedächtnis aufbewahrt und andere bloß aus dem

Gedächtnis gelehrt habe. Und um zu zeigen, daß die Erfahrung hier gar nichts beweisen könne, stellt er sich selber und Goethe als Extreme einander gegenüber. Während er aus allen seinen Gedichten nicht zehn Verse im Gedächtnis behalten habe, sei es bei Goethe gerade umgekehrt: „Goethe konnte und kann vielleicht noch ganze Gedichte seiner Schöpfung auswendig und arbeitete sie gewöhnlich ganz im Kopfe aus, ehe er sie seinem Schreiber dictirt (!). Als er in seinem 25ten Jahre, als Doctor Goethe, zuerst zu uns kam, gab er von dieser Kraft seines Gedächtnisses erstaunenswürdige Proben. Er recitirte damals ein langes, aus mehreren Gesängen bestehendes Gedicht in Knittelversen, denen er durch seine Declamation alles widrige zu nehmen und Salz und Würze zu geben wusste, das nie geschrieben oder gedrukt worden ist: der ewige Jude benannt. Es war eine mit der unschuldigsten Miene giftig persiflirende Christeis, worinnen Jesus und seine Jünger gewaltig mitgenommen wurden. Der Herzog, der ganz verliebt in dieß Bänkelsängerstück war, ließ es Goethen oft und unter ganz verschiedenen Umständen recitiren, und nie verfehlte der Dichter eine Silbe." Wieland besaß bekanntlich ein so lebhafte Phantasie, daß es ihm ganz unmöglich war, eine Geschichte ohne Zudichtung und ohne Umdichtung wiederzugeben; und Böttiger ist auch kein ganz reines Medium. Wir dürfen bei diesem Bericht keinen Schritt über das hinausgehen, was wir aus anderen Quellen besser und sicherer wissen. Der Ewige Jude war kein langes, aus mehreren Gesängen bestehendes Gedicht; er ist nicht im Gedächtnis aufbewahrt, sondern sogar ins reine ab-

geschrieben worden; die Jünger des Herrn kamen darin gar nicht vor; und an eine Voltairesche Satire auf Christus und die Jünger konnte wohl Wieland, nicht aber Goethe denken. Es bleibt also nichts übrig, als daß Goethe die Fragmente nicht bloß auf der Emser Reise, sondern auch noch am weimarischen Hofe aus dem Gedächtnis vorgetragen hat. Nicht einmal eine Erweiterung aus dem Stegreif möchte ich für wahrscheinlich halten.

2. Die Fragmente.

Des Ewigen Juden erster Fetzen.

Um Mitternacht wohl fang ich an,
Spring aus dem Bette wie ein Toller;
Nie war mein Busen seelevoller,
Zu singen den gereisten Mann,
5 Der Wunder ohne Zahl gesehn,
Die trutz der Lästrer Kinderspotte
In unserm unbegriffnen Gotte
Per omnia tempora in Einem Punckt geschehn.
Und hab ich gleich die Gabe nicht
10 Von wohlgeschliffnen leichten Reimen;
So darf ich doch mich nicht versäumen,
Denn es ist Drang und so ist's Pflicht.
Und wie ich dich, geliebter Leser, kenne,
Den ich von Herzen Bruder nenne,
15 Willst gern vom Fleck und bist so faul,
Nimmst wohl auch einen Ludergaul,
Und ich, mir fehlt zu Nacht der Kiel,
Ergreiff wohl einen Besenstiel.
Drum hör' es denn, wenn dir's beliebt,
20 So kauderwelsch wie mir der Geist es giebt.

Das mit beispielloser Kühnheit, aber auch mit hinreißender Frische und Kraft hingeworfene **Proömium** beruht keineswegs auf dichterischer Fiktion, sondern es schildert die Entstehung der Verse ganz der Wahrheit gemäß. In Dichtung und Wahrheit[38]) erzählt Goethe, wie er damals zu arbeiten pflegte: „Mein produktives Talent verließ mich seit einigen Jahren keinen Augenblick; was ich wachend am Tage gewahr wurde, bildete sich sogar öfters Nachts in regelmäßige Träume, und wie ich die Augen aufthat, erschien mir entweder ein wunderliches neues Ganze oder der Theil eines schon Vorhandenen. Gewöhnlich schrieb ich alles zur frühsten Tageszeit; aber auch Abends, ja tief in die Nacht (V. 1. 17), wenn Wein und Geselligkeit die Lebensgeister erhöhten, konnte man von mir fordern, was man wollte; es kam nur auf eine Gelegenheit an, die einigen Charakter hatte, so war ich bereit und fertig.“ Und an einer späteren Stelle: „Ich war dazu gelangt, das mir inwohnende dichterische Talent ganz als Natur zu betrachten ... Die Ausübung dieser Dichtergabe konnte zwar durch Veranlassung erregt und bestimmt werden; aber am freudigsten und reichlichsten trat sie unwillkürlich, ja wider willen hervor (V. 3. 11 f.).

> Durch Feld und Wald zu schweifen,
> Mein Liedchen wegzupfeifen,
> So ging's den ganzen Tag.

Auch beim nächtlichen Erwachen (V. 1. 17) trat derselbe Fall ein, und ich hatte oft Lust, wie einer meiner Vorgänger, mir ein ledernes Wams machen zu lassen und mich zu gewöhnen, im Finstern durchs Gefühl das, was

unvermuthet hervorbrach, zu fixiren. Ich war so gewohnt, mir ein Liedchen vorzusagen, ohne es wieder zusammenfinden zu können, daß ich einige Mal an den Pult rannte und mir nicht die Zeit nahm, einen quer liegenden Bogen zurecht zu rücken, sondern das Gedicht von Anfang bis zu Ende, ohne mich von der Stelle zu rühren, in der Diagonale herunterschrieb. In eben diesem Sinne griff ich wol lieber zu dem Bleistift (V. 18), welcher williger die Züge hergab; denn es war mir einige mal begegnet, daß das Schnarren und Spritzen der Feder mich aus meinem nachtwandlerischen Dichten aufweckte, mich zerstreute und ein kleines Produkt in der Geburt erstickte. Für solche Poesieen hatte ich eine besondere Ehrfurcht, weil ich mich doch ungefähr gegen dieselben verhielt wie die Henne gegen die Küchlein, die sie ausgebrütet um sich her piepsen sieht. Meine frühere Lust, diese Dinge nur durch Vorlesungen mitzutheilen, erneute sich wieder; sie aber gegen Geld umzutauschen, schien mir abscheulich." Bei diesen Schilderungen hatte Goethe die Papiere des Ewigen Juden vor Augen, die seine Erzählung vollauf bestätigen. Sie sind wirklich zum Teil auf „Fetzen" (daher auch die Überschrift) geschrieben; die ursprüngliche Fassung der ersten Verse (1—4) mit Bleistift in der Diagonale über ein Folioblatt hingeworfen, heute kaum mehr leserlich. Einzelne Stellen sind am Rand der Quere nach aufgezeichnet, wie sie dem Dichter gerade einfielen und ohne Rücksicht auf den Zusammenhang, so daß Goethe selbst später nicht mehr erkannt hat, wohin sie gehören. Echt Goethisch ist auch der Mangel jeder Interpunktion, besonders am Versschluß; darüber haben ja die Redak-

teure, mit denen er in der Jugend zu tun hatte, bittere Klagen geführt[39]).

Der Eingang parodiert das epische Cano (V. 4). Das antike Epos beginnt mit der Nennung des Helden, dessen Abenteuer oder Irrfahrten es besingt und den es gern (Odyssee, Äneis) als einen Mann bezeichnet, der viele Länder und Sitten gesehen hat (V. 4). Das komische Epos und der komische Roman, die den Stil des ernsten auf minder erhabene Gegenstände anwenden und daher leiser oder stärker einen parodistischen Charakter tragen, haben sich wie alle übrigen stilistischen Mittel des ernsten Epos, so auch das Cano angeeignet. Auch der Verfasser des Geistlichen Don Quichotte[40]) bedient sich seiner, indem er die Göttin des Ruhmes bittet, ihm zu Hilfe zu kommen, wenn er die demütigen Tugenden eines Dorfhandwerkers besinge, und dem Witze, der Laune, der Treue und Herzhaftigkeit des „berühmten" Jeremiah Tugwell zu Ehren einen Stoß in die Trompete zu tun. Aber auch das Volksbuch hat die epische Formel schon auf den Ewigen Juden angewendet, wenn es ihn einen betrübten Pilgram nennt, der viel Länder und Städte durchreiset[41]); und in der Bibliothek der Romane[42]) schätzen sich die Studenten glücklich, mit einem so außerordentlichen Manne sprechen zu können, der so manches Land und so manches Ding gesehen hat und der von sich selber sagen kann: „Ich habe zu viel Lächerliches, zu viel Trauriges, zu viel Außerordentliches (V. 5) gesehen, als daß ich lachen, weinen oder mich über etwas verwundern sollte." An das Volksbuch schließt sich Goethe in diesem Eingang oft auch im einzelnen wörtlich an: die Anrede an den

„lieben Leser“ (V. 13), den Goethe wie im Aufsatz über Erwin von Steinbach von Herzen Bruder nennt, trägt eines der Volksbücher auf der Rückseite des Titelblattes[43]). Besonders aber geht die Betonung des Wunderbaren in der Erscheinung des Ewigen Juden durch alle Volksbücher hindurch, wie ja schon der italienische Chronist Antonio di Francesco d'Andrea im 15. Jahrhundert bei seinem Auftreten ausgerufen hatte: „O ewiger Gott, wie bewunderungswürdig sind doch deine Werke!“[44]) Auch die Volksbücher betrachten das Fortleben des Ewigen Juden als eines der größten Wunder. Der älteste Gewährsmann, der Bischof Eitzen, und andere können sich „nicht genugsam darüber verwundern, wie bei Gott alle Ding möglich, aber den Menschen unglaublich und unerforschlich wären“ (V. 6 ff.)[45]). Auch anderswo sind die Leute bei seinem Erscheinen überzeugt, „es sey von göttlicher Allmacht etwas Wunderliches durch den Mann angedeutet“. Die Volksbücher stellen es einem jeden frei, von ihm zu glauben, was er wolle, denn es sei kein Glaubensartikel, aber selber sind sie vollkommen überzeugt: „Die Wercke Gottes sind gleich wohl wunderbar, unerforschlich und unergründlich und werden je länger je mehr von Tage zu Tage herfür bracht und vor dem jüngsten Tage offenbar werden müssen.“ Überall ferner folgt der Erzählung noch eine theologische Erinnerung an den christlichen Leser[46]), worin, wie in Goethes Proömium (V. 6 ff.), jeder Zweifel an der Langlebigkeit des Ewigen Juden zurückgewiesen wird: „Denn wer kann des Herrn Wege wissen und erforschen? wer hat des Herrn Sinn erkannt (V. 7)? bei Gott sind alle Dinge möglich!“

Trotzdem geben sich die Volksbücher aber doch sehr viel Mühe, das Unwahrscheinliche glaubhaft zu machen. Sie führen Belege für hohes Alter an und zählen eine Menge Wunder bis in die neuere Zeit auf: „Und dergleichen viel hundert Wundersachen und Thaten sind mehr vorhanden, welche alle menschliche Vernunft weit übertreffen ... Was darf man sich denn über diesen ewigen Juden also verwundern? Diesem allen mag nun sein, wie ihm will und mögen es ihrer viele gar schimpflich verlachen, so ist dennoch nicht ohne, daß, wenn man schon alles wirklich widerlegen möchte und könnte, dieses alles dennoch mit Nutzen könne betrachtet werden." Auch auf dem Titel wird die Geschichte als eine wunderbare (im französischen Volksbuch admirable) bezeichnet.'

Aber es war doch nicht bloß Nachahmung des Tones, wenn Goethe sich hier gläubig auf den Standpunkt des Volksbuches stellt und so energisch für die Wunder Partei ergreift. Die Wunder waren es ja, die in dem aufgeklärten Zeitalter als Zielscheibe aller Angriffe auf die Religion dienten. Der naheliegende Einwand des gesunden Menschenverstandes, der sich im Rationalismus zum Wort meldete, war: warum geschehen denn heute keine Wunder mehr? Der inspirierte Wildgoose ist fest überzeugt, daß Gott auch jetzt, so gut als in alten Zeiten, Wunder wirken und seinen Namen durch Kinder und Jünglinge als Werkzeuge seines Ruhmes verherrlichen könnte. Der aufgeklärte Christus in den „Peripatetikern" dagegen will auch heute noch Wunder sehen, wenn er daran glauben solle: „Denn ist Gott nicht noch eben so mächtig wie sonst? und wo ist je-

mals gesagt worden, daß und wann die Wunder aufhören sollten?" Goethe steht auf der Seite des ersteren, wenn er die Wunder zu allen Zeiten (V. 8) geschehen läßt. In den Frankfurter Gelehrten Anzeigen wird die „verwickelte und schwere Materie" der Wunder einige Male erörtert; und der Einwurf von der Unveränderlichkeit der Naturgesetze entschieden zurückgewiesen, weil wir weder die Beschaffenheit der Naturgesetze kennen, noch im stande sind zu sagen, was Gott tun kann oder nicht (also dasselbe Argument wie im Volksbuch vom Ewigen Juden, oben S. 55). Es wird empfohlen, mehr die historische Wahrheit der Wunder zu untersuchen, denn die philosophische Untersuchung ihrer Möglichkeit würde bei wahren Philosophen, die gewiß nicht leicht etwas für unmöglich halten, bald berichtigt sein. Goethe hat sich bekanntlich später gegenüber Lavater entschieden von dem Wunderglauben losgesagt; ja er hat in direktem Gegensatz zu unserer Stelle (V. 6 f.) die Wunder gerade umgekehrt als Lästerungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur bezeichnet. Er ist aber bei dieser schroffen Ablehnung keineswegs stehen geblieben. Er hat sich nicht bloß in den Wanderjahren wieder zu den Wundern bekannt, sondern wie in unseren Fragmenten auch später noch Wunder am heutigen Tage für möglich gehalten: „Der Sohn hat gut gelehrt und viel ertragen, Wunder noch heut' in unsern Tagen." Freilich hat er die Wunder nicht dort gefunden, wo sie Lavater suchte und fand [47].

Noch ein anderer Gedanke hat Goethe von unserem Gedicht aus durchs Leben begleitet. Unter dem „un-

begriffnen Gotte" (V. 7) darf man nicht etwa den bloß von den Lästerern unbegriffenen Gott verstehen, sondern es ist ein Lieblingsgedanke Goethes, daß wir das höchste Wesen überhaupt nicht kennen und es darum auch nicht mit Namen nennen sollen. Die Stelle aus dem Faust: „Wer darf ihn nennen" u. s. w., ist jedem geläufig. In einem Brief an Stolberg nennt er 1775 unseren Vater den Unbegreiflichen, aber den Berührlichen. Das Proömion zu „Gott und Welt" beginnt mit den Versen:

„Im Namen dessen, der Sich selbst erschuf
Von Ewigkeit in schaffendem Beruf! . . .
In jenes Namen, der, so oft genannt,
Dem Wesen nach blieb immer unbekannt."

Und noch im höchsten Alter eifert er gegen den Mißbrauch des göttlichen Namens durch die Geistlichen, redet er von dem unbegreiflichen, gar nicht auszudenkenden höchsten Wesen: „Was wissen wir denn von der Idee des Göttlichen und was wollen denn unsere engen Begriffe vom höchsten Wesen sagen? Hundert Namen nennen es nicht"[48]).

Die Anrufung der Muse, die sonst im ernsten wie im komischen Epos mit dem Cano verbunden ist, fehlt zwar, aber der Dichter beruft sich (V. 3. 12. 19 f.) doch auf den inneren Drang und die Eingebung des Geistes, wobei er die Bibelstelle (Apostelgeschichte 2, 4) parodiert: „und fingen an zu predigen mit andern Zungen, nachdem der Geist ihnen gab auszusprechen." In dem „Kauderwelsch" (V. 20, vgl. 65) ist also eine leise Satire auf das „mit Zungen reden" enthalten, das Goethe ungefähr gleichzeitig auf Grund von Herders

Anschauungen über den Ursprung der Sprache zu erklären suchte[49]).

V. 3 ursprüngliche Lesart: „Seelen voller".

V. 4 f.: Die epische Formel war bereits sprichwörtlich. „Ein Mann, der auf Reisen gewesen, multorum mores vidit et urbes" J. G. A. 10, 6 f.; (Christus und Johannes:) „Wir sind Reisende und gehen darauf aus, mancherley Länder und ihre Bewohner kennen zu lernen" (Per. 256). Faust 3009: „Ein braver Knab', ist viel gereist." Das Partizipium Praeteriti mit aktiver Bedeutung; Adelung: „Ein gereister Mann, = der weit gereist ist."

V. 6: „trutz", nicht archaistisch, sondern die Goethe und den Frankfurtern geläufige Form (Goethe-Lavater 317, 31; J. G. A. 582, 16 u. ö.).

V. 8: Diese schwierige Stelle wird durch die Berufung auf den ältesten Götz (Hempel XI 2, 121 = Weim. Ausg. XXXIX 171) nicht klarer. Dort redet Franz „von den ewigen Göttern, die in brütender Liebeswärme in sich selbst wohnten und in einem Punkt die Keime von tausend Welten gebaren und die Glut der Seligkeit von tausend Welten auf einem Punkt fühlten"; dort ist also von auf einen Punkt konzentrierter Kraft und Wonne die Rede. Das paßt hier nicht. „Punkt" muß hier, wie so oft im 18. Jahrhundert, für „Augenblick", also temporal gebraucht sein. Der Satz verbindet zwei Gedanken: 1. trotz dem Spott der Lästerer geschehen Wunder per omnia tempora (eine Nachbildung des kirchlichen: per omnia sæcula sæculorum, das für den Vers zu lang war), also auch heute noch; und 2. diese Wunder geschehen (ein neues Wunder!) in Gott in Einem Augenblick. Sich die Gottheit als ewig wirkend zu denken, war bekanntlich eine Lieblingsvorstellung Goethes; aber es heißt auch (in dem Naturaufsatz, Hempel XXXIV 72 f.): „es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr und doch rückt sie nicht weiter"; „sie setzt alle Augenblicke zum längsten Lauf an und ist alle Augenblicke am Ziele". Sub specie aeternitatis fallen also Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einen Augenblick zusammen.

V. 14: D. j. G. II 211: „mein lieber Bruder", Anrede an den Leser.

V. 15: Konditionalsatz „wenn du . . ."

V. 17 f.: „Und" = „ebenso ergreif auch ich, denn mir fehlt . . ." Natürlich ist nicht gemeint, daß er den Besenstiel ergreift, um damit zu schreiben; sondern die Vorstellung vom Vorwärtskommen (V. 15) wird festgehalten. Wie der Leser sich in der Not einen Ludergaul nimmt, so der Dichter, um vom Fleck zu kommen, den Besenstiel, dessen sich die Hexen (Faust 3970. 4000) zu dem Ritt auf den Brocken bedienen. Ein Beispiel für den kühnen Wechsel und die kühne Vermischung der Bilder. Obwohl V. 17 die Vorstellung vom Vorwärtskommen schon durch die des Schreibens ersetzt ist, kehrt die frühere Vorstellung unter einem neuen Bild im folgenden Vers noch einmal zurück.

V. 19: Während V. 13 der Leser angeredet wird, stellt sich Goethe hier den Zuhörer vor. Das Gedicht war (s. oben S. 47 und S. 50 f.) auf mündlichen Vortrag berechnet. Es liegt also kein Grund vor, die Shakespearerede, wo sich der Redner wie hier als Schreibenden verrät, als nicht gehalten zu denken.

In Judäa, dem heiligen Land,
War einst ein Schuster, wohl bekanndt
Wegen seiner Herz Frömmigkeit
Zur gar verdorbnen Kirchenzeit.
25 War halb Essener halb Methodist,
Herrnhuter mehr Separatist,
Denn er hielt viel auf Kreuz und Quaal,
Genug er war Original.
Und aus Originalität
30 Er andern Narren gleichen thät.

Den Namen, den der Ewige Jude im Volksbuch führt, verschweigt der Dichter. Er ist, wie dort, Schuster; ähnliche separatistische Originale fand Goethe im Geistlichen Don Quichotte und in Frankfurt auf der Straße (oben S. 25 f. und 33). Wie im Volksbuch

ist der Jude trotz seiner reinen Frömmigkeit (V. 23) ein Eiferer und Sektierer; dazu hat ihn die Zeit, in der das kirchliche Leben verfallen war (V. 23: das Adjektiv bezieht sich nur auf den ersten Bestandteil des Kompositums, Zeit der verdorbnen Kirche) und wo er für seine religiösen Bedürfnisse in der Kirche keine Befriedigung fand, gemacht. Die geistlichen Romane des 18. Jahrhunderts reden von einer „schläfrigen Kirchenzeit", oder von der „verfallenen Kirche", oder von dem „Verfall der christlichen Frömmigkeit"[50]). Eine bestimmte Sekte, welcher der Schuster angehört, wird nicht genannt; anachronistisch nennt der Dichter vielmehr altjüdische und moderne, deutsche und englische Sekten durcheinander (25 f.). Man muß sich dabei erinnern, daß die theologische Literatur und die geistlichen Romane der Zeit des Dichters sich der Namen der alten Sekten stets auch für moderne Zustände bedienten: wer die Gottheit Christi leugnete, hieß ein Arianer oder Sozinianer; wer die allgemeine Sündhaftigkeit der menschlichen Natur leugnete, ein Pelagianer u. s. w. Goethe macht es nun umgekehrt: er bezeichnet den altjüdischen Sektierer mit den Namen der modernen Sekten. Und er gibt uns damit hier schon einen Wink, daß wir nicht altes Kostüm, sondern modernes Kostüm anzunehmen haben. Wie er im Faust die akademischen Sitten seiner Zeit, und nicht der Zeit des Helden, zu Grunde gelegt hat, so schildert er hier die kirchlichen Zustände seiner Zeit, nicht der Zeit des Ewigen Juden. Der Stil des 16. Jahrhunderts und des Hans Sachs duldet nicht bloß, er verlangt den Anachronismus. Der Dichter versichert uns denn auch hier wie

später, daß die Priester damals nicht anders waren wie jetzt (V. 31 f.), daß ihr Lied immer das gleiche sei (V. 88), daß sie auch „zu unsern Zeiten" dieselben Fehler hätten (V. 89); und auch der wiederkehrende Heiland findet nach 3000 Jahren, also 1200 Jahre nach dem Dichter, noch immer dieselben Zustände vor. Die Sekte der Essener oder Essäer (V. 25) drang gegenüber den politischen Parteien der Pharisäer und der Sadduzäer auf die Heiligung des religiösen Lebens, das sie durch Entsagung, Weltflucht und Arbeitsamkeit zu den strengen Grundsätzen des Moses (V. 35 f.) und der Propheten zurückführen wollten[51]; die Methodisten und ihre Glaubenslehre kennen wir schon aus dem Geistlichen Don Quichotte (oben S. 26 f.). Sie war 1729 von Withefield begründet worden und wird im Menoza noch als „außerhalb Englands ganz unbekannt" bezeichnet, eben darum aber sehr ausführlich geschildert[52]. Sie zerfiel wiederum in viele Sekten, unter denen die von Wesley, außer der Whitefieldschen, die meisten Anhänger hatte. Der allgemeine Beruf zum Predigen; die Versammlungen auf dem freien Felde, nicht in der Kirche; die Ausübung von Liebeswerken an den Kranken, Gefangenen und Unwissenden waren ihnen allen gemeinsam; der mehr oder weniger fanatische oder enthusiastische Ton machte den Unterschied aus. Da sie für ihre zahlreichen, pflichtgemäßen Liebeswerke einen ganz bestimmten Stundenplan einhielten, wurden sie mit Anspielung auf eine ältere Schule von Ärzten Methodisten genannt. Die Herrenhuter und Separatisten sind uns (oben S. 36 f.) schon in Frankfurt begegnet. Beide nahmen, wie die Pietisten, gern ihre

Zuflucht zu den Martern und Wunden Jesu, von deren lebhafter Vergegenwärtigung sie jene Zerknirschung des Herzens erwarteten, die ihnen den Höhepunkt der religiösen Gefühle vorstellte (V. 27). Im Nothanker preist der Pietest den fröhlichen Weltkindern, die einen Spaziergang vor dem Tore machen, lieber das Seitenhöhlchen Christi an, d. h. die Seitenwunde von dem Lanzenstich, wo sie bessere, recht selige Spaziergänge machen könnten. Er singt ein Lied:

„Der Du Deine Stunden
In den Wunden
Des geschlagnen Lamms verbringst;"

und nennt die Seelen glücklich, die bis über den Kopf in den Wunden des Lammes sitzen und sich nur in das blutige Lamm verliebt haben[53]). Man beachte auch hier den Anachronismus: der Schuster hält viel auf Kreuz und Qual, noch ehe Christus am Kreuz Qualen erlitten hat! Die Sucht, Aufsehen zu machen und sich hervorzutun, war natürlich nicht der letzte Grund für das Auftreten der separatistischen Originale, besonders in Handwerkerkreisen, wo man sonst keine Gelegenheit hatte, sich hervorzutun (28 ff.). Da aber jeden Augenblick ein solches Original zum Vorschein kam (oben S. 38), so war endlich auch der Narr keine Ausnahme, kein Original mehr: das drückt der mit einem unschuldigen „Und" hinzugefügte Nachsatz aus, der seinen Vordermann aufzuheben bestimmt ist (29 f.). Gegen die falschen Originale eifert Goethe weiter unten (V. 76 ff.), und noch mehr im reifen Alter: „ich bin Original — ich bin ein Narr auf eigne Hand!"; „bewahre jeder die Vergunst, auf eigne Weise toll zu sein"[54]).

Auch bei dieser ironischen Behandlung des Sektenwesens, bei dem ja rein protestantische Zustände vorschweben, stoßen wir wiederum auf einen Lieblingsgedanken Goethes: seine zeitlebens bekundete Abneigung gegen das „leidige protestantische Sektenwesen". Schon im „Brief des Pfarrers" beklagt er die Uneinigkeit unter den Christen und empfiehlt brüderliche Liebe unter den Sekten und Parteien. Und so sehr er allenthalben jede Art von Hierarchie ablehnt, so hat er doch der Einheit der Lehre in dem Katholizismus wiederholt Beifall gezollt. Schon auf der Schweizerreise 1779 muß er die Ausführungen des Kapuziners mit Zustimmung angehört haben; im Jahre 1822 aber hat er es Grüner gegenüber als Vorzug anerkannt, daß die Lehre der Katholiken mehr zum Ganzen zusammengreife, während in jeder größeren protestantischen Stadt neue Grundsätze herrschten. Und hier ruft er, im Gegensatz zu unserem Gedichte (V. 28 ff.), bei dem Gedanken an Luther aus: „Wenn wir nur ein Original hätten!"[55])

Die Priester vor so vielen Jahren
Waren als wie sie immer waren
Und wie ein ieder wird zuletzt,
Wenn man ihn hat in ein Amt gesetzt.
35 War er vorher wie ein Ameis krabblich
Und wie ein Schlänglein schnell und zabblich,
Wird er hernach in Mantel und Kragen
In seinem Sessel sich wohl behagen.
Und ich schwöre bey meinem Leben,
40 Hätte man Sanckt Paulen ein Bißtum geben,
Poltrer wär worden ein fauler Bauch,
Wie coeteri confratres auch.

Der Schuster aber und seines gleichen
Verlangten täglich Wunder und Zeichen,
45 Dass einer predgen sollt für Geld,
Als hätt der Geist ihn hingestellt.
Nickten die Köpfe sehr bedencklich
Über die Tochter Zion kräncklich,
Dass ach auf Canzel und Altar
50 Kein Moses und kein Aaron war,
Dass es dem Gottesdienste ging,
Als wär's ein Ding wie ein ander Ding,
Das einmal nach dem Lauf der Welt
Im Alter dürr zusammenfällt.

55 „O weh der grosen Babylon!
Herr, tilge sie von deiner Erden,
Lass sie im Pful gebraten werden,
Und, Herr, dann gieb uns ihren Trohn."
So sang das Häuflein, kroch zusammen,
60 Theilten so Geist's als Liebesflammen,
Gafften und langeweilten nun,
Hätten das auch können im Tempel thun.
Aber das schöne war dabey,
Es kam an ieden auch die Reih,
65 Und wie sein Bruder welscht und sprach,
Durft er auch welschen eins hernach.
Denn in der Kirche spricht erst und letzt
Der, den man hat hinauf gesetzt,
Und gläubigt euch und thut so gros,
70 Und schliest euch an und macht euch los,
Und ist ein Sünder wie andre Leut,
Ach und nicht einmal so gescheut.

Mit überlegenem, aber mildem Humor stellt der Dichter in dieser Schilderung der geistlichen Zustände

die beiden Hauptrichtungen: die Kirche und die sich von ihr lossagenden Sekten, einander gegenüber. Die Vertreter der Kirche sind die Priester, von denen auch der Peripatetiker[56]) Christus sagt: „Die Zeiten haben sich geändert, die Umstände auch, aber die Geistlichen nicht" (V. 31 f.). Sie stellen das amtliche Christentum vor (V. 34). Das Amtszeichen sind Mantel und Kragen (V. 37), die auch in den geistlichen Romanen eine große Rolle spielen. Sie bilden in einigen Provinzen geradezu das Ordinationszeichen des städtischen Predigers, das er trägt, wenn er im Amte wandelt; sie werden denn auch dem Sebaldus unverzüglich abgenommen, nachdem er seines Amtes entsetzt ist. Goethe, der sich an Herders originell behandelter Amtstracht ergötzte, bezeichnet sie in der Satire auf Bahrdt ausdrücklich auch als „Staat", also Galauniform. Wenn er aber Herders Tracht in den Versen schildert:

schwarzes Kleid,
Einen langen Mantel von schwarzer Seid';
Ein Kräglein wohl in Saum gelegt,
Das nun keiner länger und breiter trägt,

so kann unter dem Kragen nicht ein Kragen auf dem Mantel zu verstehen sein, wie etwa bei der Werthertracht; und ebensowenig an unserer Stelle. Denn in den Romanen ist ausdrücklich von dem steifgestärkten Predigerkragen unter dem Rock oder von dem steifen Wolkenkragen die Rede, und Hermes fügt noch außerdem in einer Fußnote hinzu: „Bäffchen, Überschlag". Diesen Bäffchen entsprachen an den Händen die Kläppchen, d. h. ein weißer Überschlag an den Ärmeln der Weste. Jedoch gab es bei den verschiedenen Konfes-

sionen und Sekten, sowie in den verschiedenen Provinzen zahlreiche Unterschiede; nur an dem „auf dem Rücken schwimmenden" Mantel und an der schwarzen Farbe, die auch der Verfasser des Geistlichen Don Quichotte bei den englischen Geistlichen verspottet, wurde festgehalten. Im übrigen aber diese Dinge keineswegs gleichgültig genommen: es gab sogar eine Geschichte der Hüte und Mäntel der berlinischen Geistlichkeit; und Nicolai widmet ihnen in seinem Nothanker eine ausführliche Erörterung, die für uns heute noch besonders wertvoll ist, weil Kupferstiche beigegeben sind [57]. Der Sessel (V. 38) oder der Thron (V. 58) der Geistlichkeit ist der Lehr- und Predigtstuhl; wie Christus im Evangelium von „Moses' Stuhl" redet, oder wie der Goethische Pfarrer schreibt: „Wie ein Pastor sich unterstehen kann, mit Haß im Herzen auf einen Stuhl zu treten, wo nur Liebe erschallen sollte", oder der Wolfenbüttler Fragmentist die Hierarchie „auf den Thron setzen" läßt [58]. Auch die kollegiale Umgangssprache ahmt der Dichter nach: „lieber Herr Confrater" oder „Amtsbruder" ist auch in den Romanen und in Goethes „Brief des Pastors" die gewöhnliche Anrede [59]. Sehr milde entschuldigt der Dichter die nachlassende Rührigkeit und den Verfall des Gottesdienstes unter den Händen der Priester mit der allgemeinen Art der Beamten (V. 33 f.) und dem gewöhnlichen Lauf der Welt (V. 53 f.). Sogar Paulus, der eifrigste und feurigste unter den Aposteln, in dessen Namen Luther kämpfte und den Goethe hier einen Poltrer nennt, wie noch in den Zahmen Xenien einen „Ritter derb, der den Rittern minder herb erschien" [60], wäre auf einer fetten Pfründe faul und

nur um seinen Bauch besorgt geworden (V. 41, vgl. 189). Der „Bauch“ oder der „Magen“ war bei vielen Geistlichen so sehr die Hauptsache, daß das Wort „Bauch“ von den Laien überhaupt für „Pfaffe“ oder „Kirche“ verwendet wurde. Gleim redet in einem Briefe an Uz von einem „Bauche und fetten Prälaten“; Stolberg schreibt an Voß über den Hauptpastor Goeze, den Gegner Lessings: „Dank für den schönen Pfeil, welchen Sie dem heiligen Bauchpfaffen in den ehrwürdigen Wanst geschossen haben“; und im Bruder Gerundio sagt der Laienbruder, der das Essen bringt: „Der gesegnete St. Füllbauch sei mit Ihnen; auf meiner Bauchglocke hat es schon lange neun geschlagen“[61]). Daß die Priester für Geld predigen (V. 45), ist ein Zug, der in allen Satiren wiederkehrt. „Warum greifet ihr in unser Amt, indem ihr alle anderen verdammet?“ wird schon im Hudibras gefragt und die Geistlichen antworten: „weil wir dafür bezahlet werden“. Nicolai stichelt gern auf die Gebühren und läßt die Bürger anderseits auch wieder mit Zufriedenheit bemerken, daß ihr Pfarrer fürs Geld auch was getan habe. Den Peripatetikern aber sagt ein Kandidat vor dem Examen geradezu ins Gesicht: „Ich antworte und lehre, was man haben will; dafür werde ich auch künftig bezahlt“; und mit Erstaunen bemerken die himmlischen Wanderer, daß viele Pfarrer bloß um ihres eigenen Nutzens willen predigen[62]). Und wenn Goethe hier den Verfall des Predigtamtes (V. 51 ff.) als etwas ganz Natürliches betrachtet, so hat er ähnlich schon den Pastor über das Mitzungenreden, also über den Ausgangspunkt des Predigens, schreiben lassen: „Wie

aber jede Quelle, wenn sie von ihrem reinen Ursprung weg durch allerley Gänge zieht, und vermischt mit irdischen Theilen zwar ihre selbständige innerliche Reinigkeit erhält, doch dem Auge trüber scheint und sich wohl gar zuletzt in einen Sumpf verliert. So gings hier auch. Die Sprache der Geister, die Gabe mit Zungen zu reden, wird schon zu Paulus Zeiten misbraucht." Unsere Stelle klingt schon recht deutlich an die spätere Lehre in Herders „Ideen" an, nach der alle kirchlichen Symbole anfangs einen guten Sinn gehabt haben, später aber nicht bloß (wie Voltaire meinte) durch Priesterbetrug, sondern durch den ganz natürlichen Verlauf der Dinge entstellt und unverständlich geworden seien. Das ist die Geschichte aller Geheimnisse auf Erden [63]).

Diesem amtlichen Priestertum stehen die separatistischen Sekten gegenüber, deren einer (sie ist nicht näher bestimmt) der Schuster angehört (V. 43) und deren gemeinsames Merkmal die Zurückhaltung von der kirchlichen Gemeinde ist. Gegenüber dem durch das Examen und die Ordination bestellten Priestertum verlangen sie die unmittelbare Eingebung oder die Inspiration durch den heiligen Geist. Sie halten es mit den Worten der Bibel, in der sich schon im Alten Testament die Propheten durch Zeichen und Wunder (V. 44) legitimieren müssen und wo auch Christus im Neuen Testamente sagt: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht." So werden auch im „Menoza" Zeichen und Wunder als Kreditiv, zur Beglaubigung der Sendung der neuen Propheten, von den Inspirierten verlangt; denn der innerliche Trieb des Geistes, worauf sie sich berufen,

könne nur ihnen selbst, aber nicht den andern genug sein[64]). Die Berufung durch den Geist aber (V. 46) ist das Wesentliche bei allen separatistischen Predigern. Schon der Goethische Pastor nimmt sich der Schwärmer und Inspirierten an, die sich zwar oft unglücklicherweise ihrer Erleuchtung überhoben hätten und denen man ihre eingebildete Offenbarung oft mit Recht vorgeworfen hätte: „aber weh uns, daß unsre Geistlichen nichts mehr von einer unmittelbaren Eingebung wissen — wollt ihr die Wirkungen des heiligen Geistes schmälern? Bestimmt mir die Zeit, wann er aufgehöret hat an die Herzen zu predigen? ... Lieber Bruder, der heilige Geist gibt allen Wahrheit, die ihn darum bitten!“ Und wie sich dieser Pastor gegenüber den Kommentaren zur Bibel und gegenüber den schalen Diskursen der Prediger auf die Stimme des Geistes beruft, so findet auch die schöne Seele, daß sich die Prediger die Zähne an den Schalen abstumpfen, während sie den Kern genieße. Der Prinz Menoza begegnet in Nürnberg einem Inspirierten, der nur predigt, bis der Geist ihn antreibt, und der sagt, es stünde gar nicht bei ihm zu schweigen: das Wort Gottes sei wie ein Feuer, das sein Herz verzehre, wofern es nicht zum Ausbruch komme. Und auch Whitefield behauptete, daß der Geist Gottes ihn erfülle und zu jedem Wort antreibe. Nach seiner Lehre kann weder die Natur noch die Erziehung, sondern nur die Gnade und der Ruf des Geistes den Menschen zum Predigtamt tüchtig machen, der *innerliche* Ruf vom heiligen Geist! Leider aber scheine heutzutage in England, wo ja der Predigerdienst sogar erblich war, der wichtigste Teil der *äußerliche* Ruf zu einem guten Dienste zu

sein! Der Held im „Geistlichen Don Quichotte" folgt seinem Vorbild in allen diesen Punkten nach. Er redet von sich als von einem Apostel und Evangelisten; und ist überzeugt, daß er den Ruf des Geistes in ebenso reichlichem Maß empfangen hätte, als irgend ein Apostel. Es könnten, sagt er, wenige der Kraft widerstehen, mit der er redete; und er redet als einer, der da Macht hätte, nur nicht wie die Schriftgelehrten, das ist: wie gemeine Landpfarrer. Er verläßt sich daher auch bei seinen Predigten auf eine übernatürliche Macht, die ihm schon die Worte in den Mund legen würde und bereitet sich gar nicht vor. Er läßt auch vor der Abreise einen Brief zurück, der mit den Worten beginnt: „Ich werde von dem Geiste hinweggerufen." Ist nun gleichwohl in dem Geistlichen Don Quichotte das Tun und Treiben der Methodisten verspottet, so ist der Verfasser des Romanes doch objektiv genug, es durch unparteiische Stimmen außer Zweifel zu stellen, daß die Methodisten anfangs einiges Gute gewirkt und besonders „die nachlässige Geistlichkeit munterer gemacht" hätten: „denn wenn ein Geistlicher seine Predigt ebenso kaltsinnig und gleichgültig herliest, wie er ein Zeitungsblatt oder eine Parlamentsverordnung lesen würde, so darf er sich nicht wundern, wenn seine Zuhörer den nämlichen Kaltsinn äußern oder sogar einschlummern. Und das ist gewiß ein großer Vorteil, den die Methodisten und andere schwärmerische Prediger vor der ordentlichen Geistlichkeit voraus haben, indem sie so viele träge, schläfrige Christen zu dem Gefühl der Religion erwecken"[65]).

Nun gehört es zu den Gewohnheiten der Frommen, bei jeder Gelegenheit Lärm zu schlagen, als ob die ganze

Christenheit in Flammen stünde; und so wie die Orthodoxen überall den Untergang der Rechtgläubigkeit[66]) vor Augen sehen, so beklagen die Sektierer mit den Worten der Bibel den Verfall des alten Bibelglaubens. Schon Christus hat ja wie sie (V. 50) geklagt, daß auf Moses Stuhl die Schriftgelehrten und Pharisäer säßen, und er hat bei Matthäus 23 das Muster für alle Angriffe auf die amtliche Geistlichkeit gegeben[67]). Die Klagen über die Tochter Zion verstummten nicht, und je nach dem Standpunkt verstand man unter dem Worte Zion, das im Alten Testament Jerusalem bedeutet, entweder den kirchlichen Glauben und die Kirche schlechtweg oder den echten biblischen Glauben im Gegensatz zu der Kirche. Der Hauptpastor Goeze schrieb freudig an den Frankfurter Magistrat, man sehe, daß trotz den Frankfurter Gelehrten Anzeigen Gott noch in dem Frankfurtischen Zion (=Kirche) sei, während der Frankfurter Separatist dem Prinzen Menoza klagte, daß dasselbe Zion wüst und eine Wohnung der wilden Tiere worden sei. Andere seufzten und klagten und weinten in der Stille über die Wunden, die der Wolfenbüttler Fragmentist und Lessing der Tochter Zion geschlagen hätten. Alle aber waren voll Eifer für das heilige Zion; die Priester hatten bei der Gemeinde den Namen: „Wächter Zions" oder „Wächter des geistlichen Zions"[68]). Den Gegensatz bildete das unheilige Babel, das ebenso sprichwörtlich für das Sündenleben wurde (V. 55); nach dem Bibelspruche: „Wehe, wehe, die große Stadt Babylon! die starke Stadt! auf Eine Stunde ist dein Gericht gekommen"[69]). Für die Sündenstadt war der Ruf nach dem Schwefelpfuhl (V. 57) der Hölle das ewige Gebet der

Frommen. Es hängt das mit der Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen zusammen, die noch im 18. Jahrhundert von keinem geringeren als Leibniz vertreten wurde, dem der aufgeklärtere Mendelssohn in seinem Phädon widersprach. Bekanntlich nimmt auch Klopstock durch die Begnadigung des reuigen Teufels Abbadonna eine nicht unwichtige Stelle in diesem weitausgedehnten Streite ein. Im Nothanker malt der Superintendent Suppius, bei dem Goeze Modell gestanden hat, den höllischen Schwefelpfuhl und die Martern der Verdammten auf das Schrecklichste aus und ruft dann in hohlem klagenden Tone: „Ewig! Ewig! Ewig!“ Gleim freut sich in einem Brief an Uz der Zeit, wo kein Schwefelpfuhl die Gewissen erschreckte; und erst im Jahre 1805 meint der Minister Voigt in Weimar, die alte gestrenge Methode mit Fegfeuer und Hölle schlage nicht mehr an. Sie war auch im hohen Norden übel bekannt. Noch in Ibsens Brand heißt es:

„Ich kenn' das Lied! In Dorf und Stadt,
Da hört sich's heut das Volk nicht satt.
Du bist von diesem neuen Geist,
Der's Leben Tand und Flitter heißt
Und uns mit Höllenstrafen-Drill
In Sack und Asche jagen will.

Brand: Nein, Freund, ich bin kein Kanzelhengst.
Die Kirchensprach vergaß ich längst.“

Auch der junge Goethe hatte in seinem ältesten Gedicht in die Tonart der Frommen eingestimmt und gesungen:

„Nichts kann euch aus dem Pfuhl erretten,
Da liegt, krümmt euch in Schwefelflammen!“

aber schon die Frankfurter Gelehrten Anzeigen weisen die Lehre von Gott als dem ewigen Strafrichter des schändlichen Menschengeschlechtes zurück; und Goethes mildgesinnter Pfarrer weicht am liebsten allen Vorstellungen von der Hölle aus und beruft sich nicht auf die ewigen Strafen, sondern auf die ewige Liebe Gottes. Für die Erbsünden, meint er, können wir nichts und für die wirklichen (gegenwärtigen) auch nichts — „wer will der Liebe Gottes Grenzen setzen?" Und dabei ist der Dichter zeitlebens stehen geblieben.

„Der Gottes Erde lichten Saal
Verdüstern sie zum Jammerthal,
Daran entdecken wir geschwind,
Wie jämmerlich sie selber sind,"

so sagt er in Versen; und noch kurz vor seinem Tode hat er sich gegenüber Soret gegen die Predigten über Höllenstrafen erklärt[70]).

Aber auch, was die Frommen bei Goethe mit so lapidarer Naivetät verraten: daß der Eigennutz sehr oft der Grund des Rufes nach dem höllischen Feuer ist (V. 58), war schon lang vor Goethe Gegenstand einer scharfen Satire. Die Separatisten, die nichts vom „Thron" wissen wollen, bitten Gott um die Vernichtung der Gegner, nur um ihn selber zu besteigen! In Butlers Hudibras spinnt sich der folgende Dialog ab:

„Was macht etwas zur wahren orthodoxen Lehre und Glauben, obschon wider euer besser Wissen und Gewissen?" „Eine gute Pfründe!"

„Was macht eine jede Lehre klar und deutlich?" „Zweihundert Pfunde ungefähr jährlicher Einkünfte."

„Und was macht eine Lehre, die einmal wahr befunden

worden ist, hernach wiederum falsch?" „Andere zweihundert Pfunde dazu."

„Was macht eine Kirche zum Raubnest?" „Ein Probst und Capitel mit weissen Ermeln."

„Und was würde sie orthodox machen, dafern diese ausgejagt würden?" „Daß wir sie besässen."

Die Satire richtet sich hier zwar gegen die Kirchengläubigen; die Sache aber ist dieselbe. Und Nicolais Nothanker lehrt ebenso, wie man einen Untergebenen oder einen Amtsbruder mit leichtester Mühe, indem man ihn in den Geruch der Heterodoxie bringt, aus dem Amte verdrängt, um sich selber an seine Stelle zu setzen. Nothanker ist noch nicht ausgezogen, da zieht schon der neu ordinierte Nachfolger ein, damit die Schafe nicht zu lang ohne Hirten bleiben. Der Propst versichert, daß die Heterodoxie durch Absetzen und Wegschaffen der irrigen Lehrer am sichersten vertilgt würde; immer aber rückt der, der am meisten zur Entfernung des Irrlehrers beigetragen hat, in seine Stelle nach [71]).

Das Gebaren und die Sprache der Sektierer hat Goethe mit wenigen Strichen anschaulich vergegenwärtigt, gegenüber der christlichen Gemeinde, die sie verächtlich als „großen Haufen" bezeichnen, nennen sie sich bescheiden mit dem Diminutivum (V. 59), für das sie überhaupt eine große Vorliebe haben. So reden im Menoza ein Herrenhuter und ein Pietist von dem großen Haufen der verfallenen Kirche und ein Separatist lehnt es ab, sich zu einem „sichtbaren Haufen" zu halten. Sind aber die andern in der Minderzahl, dann reden sie flugs wiederum von dem strebsamen Häuflein der Orthodoxen oder dem „verachteten Häuflein" der Priester. In „So-

phiens Reise" sammelt ein duckmäusernder Pietist „für arme Brüder im Häuflein der Gerechten". Goethe hat sich schon im Jahrmarktsfest die Sprache der Frommen zu eigen gemacht, wenn er Mardochai sagen läßt: „Unser Lämmelein Häuflein zart"; und noch in den Bekenntnissen der schönen Seele tritt der Herrenhutische Kavalier, sobald er die „Häufchen" vertrauter Personen um sich erblickt, mit seinen Verschen, Litaneien, Bilderchen hervor[72]). Der erste Schritt zur Sektenbildung ist immer das „Zusammenkriechen" (V. 59); denn, wie der Separatist im „Menoza", der den Anschluß an die Gemeinde so schroff von sich weist, sagt, ist seine christliche Bruderschaft weit zerstreut. Ebenso hat der Pfaff im Pater Brey allerorten „zusammengebracht eine Gemein, Die lieben wie Mayenlämmelein Sich und die Geistesbrüderlein". Sie teilen auch hier (V. 60) die „Geistes- und Liebesflammen", d. h. ihre religiösen Gedanken und Gefühle, die ja bei den Pietisten immer einen höheren Wärmegrad (daher: Flammen) haben sollen[73]); aber bald ist die Hitze auch hier abgekühlt (V. 61 f.), und die Stimmung nicht wärmer als unter den Kirchengläubigen, von denen der junge Goethe[74]) in Straßburg sagte: „sie sind so von Herzen langweilig". Nur Eines haben sie vor diesen voraus (V. 63 ff.), daß nämlich jeder zum Predigen berufen ist. Der Separatist im „Nothanker" bezeichnet den ganzen geistlichen Stand als eine Erfindung des Teufels; ein jeder wahre Christ sei ein Hohepriester, die Geistlichen hätten die Welt von jeher verführt. Und sehr verlockend werden dem Helden auch die Remonstranten geschildert, die jedem unbescholtenen Mann öffentlich über gemeinnützige Wahrheiten zu reden

gestatten, wofür sie keine besonders bestellten Lehrer haben. Jeder, der Kraft in sich fühlt, nützliche Lehren zu geben, trägt sie, ohne Lehrton, wie ein Freund vor Freunden vor und pflegt am Ende seiner Rede die Versammlung bescheiden zu fragen, ob jemand wider diesen Vortrag etwas einzuwenden habe oder zur ferneren Aufklärung der Wahrheit noch etwas beitragen wolle, und hierauf fährt fort, wer will, seine Gedanken zu eröffnen. Bei den Herrenhutern predigt einer der Ältesten, und auch unter den Methodisten war jeder zur Predigt berufen. Im Geistlichen Don Quichotte hat eine Person einen Kellermeister, der eine Predigt oder eine Komödie noch besser vorlesen kann als der Pfarrer. Es ist aber auch umgekehrt ein ganzes Kapitel dem Nachweis von der Notwendigkeit einer ordentlichen „Priesterweihe" gewidmet[75]. Die Nachteile fielen in der Tat ins Auge und sie werden in den Geistlichen Romanen fast mit denselben Worten wie bei Goethe (B. 65 f.) ausgedrückt. Der reisende Prinz schildert die Predigten der Kandidaten im Waisenhaus in Halle, die ohne Vorbereitung, allein aus der Fülle des Herzens gehalten werden, und wie es dann aussieht, wenn diese Fülle des Herzens fehlt! Wie sie sich, da sie auf jede Vorbereitung und Übung verzichten, daran gewöhnen einen andächtigen Mischmasch vorzubringen, oder mit devoten Mienen hin und her und doch immer dasselbe reden, und es nie zu einer ordentlichen Fertigkeit bringen. Und in den methodistischen Versammlungen geht es arg genug zu: wenn einer mit der marktschreierischen Beredsamkeit, die er irgendwo aufgerafft hat, die Ordnung der Gesellschaft überschreitet, hat der andre natürlich das Recht, dasselbe zu tun (B. 66),

woraus zuletzt die äußerste Verwirrung folgt. Sogar bei dem Helden selbst, der in der Sprache Whitefields redet, zeigt sich das: was bei diesem natürlich war, das wird bei ihm lächerlich und tut gerade die entgegengesetzte Wirkung. Und Goethes ehrwürdiger Pfarrer nennt es bei allen Eiferern für ihre Sekte einen mächtigen Behelf der Redekunst, daß sie mit Worten herumwerfen, die sie nicht verstehen[76]). Im Ewigen Juden aber (V. 67—72) beharren die Separatisten auf ihrem Standpunkte gegenüber dem kirchlichen, wo nur der Priester zum Wort kommt. Sie wollen nichts von dem Bibelworte vom Binden und Lösen (V. 70) wissen, da der Priester ein Sünder sei, wie die andern (V. 71); und sie wollen ihm nicht die Entscheidung über die Rechtgläubigkeit seiner Pfarrkinder lassen (V. 69), weil er noch weniger verstehe als sie (V. 72). Ebenso heißt es im Geistlichen Don Quichotte: „Die Pfarrer sind gerade solche Menschen, wie ihr oder ich, sie haben ihre Schwachheiten wie andre"; umgekehrt aber freilich auch von den Methodisten, daß einer, wenn er nur ihre Zusammenkünfte besuche und dort wie ein Heiliger rede und aussehe, wie ein Sünder leben könne, ohne daß ihm daraus ein Vorwurf gemacht wird. Und wenn der schreibende Jude die Orthodoxen als die Dummen, die Heterodoxen als die gescheiten Leute betrachtet, so urteilt der junge Goethe über die kirchlichen und pünktlichen, der hällischen Aufklärung zugetanen und dem Grafen Zinzendorf feindlichen Straßburger Frommen: „Lauter Leute von mäßigem Verstande, die mit der ersten Religionsempfindung auch den ersten vernünftigen Gedanken dachten und nun

meinen, das wäre alles, weil sie sonst von nichts wissen" [77]).

V. 35 f.: „Die Ameisen, die darum krabeln", Der junge Goethe II 204; das Menschenleben mit einem Ameisenhaufen verglichen, D. j. G. III 702; „Zabelt wie eine Laus", D. j. G. III 196. „Krabbler und Zabbler", Hempel XX 111 und 216 f. Vgl. D. Wb. X 1911 (Krabbeln I b).

V. 40: Der Dativ „Paulen" ebenso D. j. G. II 224 in Prosa: „Peter thate schon Sachen, die Paulen nicht gefielen".

V. 41: „Poltrer" wie ein Nomen Proprium ohne Artikel.

V. 48: „kränklich", unflektiert nachgestelltes Adjektiv.

V. 52: „es" statt „er" (der Gottesdienst).

V. 60: Loeper konjizierte in allem Ernst: „Leibesflammen".

V. 63: Zu betonen ist „das" (Tonhöhe); der Sinn ist: „nur den Vorzug hatten sie vor der Gemeinde".

V. 65: Vgl. 20. In anderm Sinn, wegen Nachlässigkeit in Sprache und Stil, F. G. A. 690: „welsches Ansehen". „eins" ist adverbialer Genetiv, = „einmal"; nicht Akkusativ-Objekt.

V. 68: „hinauf", auf den Thron (V. 58).

V. 69: „gläubigen" = gläubig machen; vgl. D. j. G. III 214:

> „Und gläubige sie alle zusammen
> Mit Hämmleins Lämmleins Liebesflammen."

V. 69 ff.: Vgl. Faust 3583:

> „Und segnet' mich und that so groß,
> Und bin nun selbst der Sünde blos"

(Jacoby, A. f. L.G. X 486). Das „Und" V. 71 ebenso wie Faust 3584. 3746. 2848 (hier erst in S) für: „Und ... doch", „aber", eine unerwartete Wendung einleitend.

Nach der ersten Einführung und der Schilderung der religiösen Zustände verschwindet der Jude aus den Fragmenten. Er wird nur noch einmal genannt, auf einem besonderen Blatte, das satirische Ausfälle auf

die Geistlichen und auf die Philosophen, aber auch schon die Erdenmission des Sohnes enthält (V. 73—108). Hier wird er einmal als der Antwortende (V. 87) erwähnt; wer aber in den beiden anderen Fragmenten das Wort führt, ob der Dichter selber oder der Jude, und in welchem Zusammenhange der Dichter diese Stellen verwenden wollte, das bleibt völlig unbestimmt und entzieht sich bei dem losen Faden sogar der Vermutung. Um die Hauptszenen des Volksbuches kommen wir hier ebenso, wie im Urfaust; wo Goethe gleichfalls nach der Exposition des Helden den Faden des Volksbuches fallen ließ und sich an satirischen Szenen aus dem Universitätsleben seiner Zeit (Wagner, Schüler, Studenten) ergötzte. Das Jahr 1773 war ja die Zeit der satirischen Farcen und Pasquille; so gut aber unsere satirischen Fragmente im Jahre 1774 entstanden sind, ebensogut können auch die satirischen Faustszenen in dieser Zeit entstanden sein und man braucht sie nicht zurück zu datieren. Die meiste Schwierigkeit bereitet das erste der drei Fragmente:

Der gröste Mensch bleibt steets ein Menschen Kind,
Die grösten Köpfe sind das nur was andre sind,
75 Allein, das merckt, sie sind es umgekehrt.
Sie wollen nicht mit andern Erdentröpfen
Auf ihren Füssen gehn, sie gehn auf ihren Köpfen,
Verachten was ein ieder ehrt,
Und was gemeinen Sinn empört,
80 Das ehren unbefangne Weisen.
Doch brachten sie's nicht allzuweit,
Ihr non plus ultra ieder Zeit
War Gott zu lässtern und den Dreck zu preisen.

Es wird erst im Verlauf des Fragmentes deutlich, daß die größten Menschen und Köpfe, die unbefangenen Weisen, d. h. die vorurteilslosen Philosophen, hier ironisch behandelt werden. Der triviale Eingang: einer ist so viel wert als der andere (V. 73 f.), verbirgt nur den Spott, der erst im dritten Vers (V. 75) zum Vorschein kommt. Die Größe der Angegriffenen und ihr Unterschied von den übrigen Menschen beruht allein darauf, daß sie alles umgekehrt machen, umkehren und umwerfen (V. 75 ff.). Das Fragment berührt sich also mit dem Ausfall auf die falsche Originalität in dem Eingang (V. 28 ff.). Gegen wen richtet es sich aber? Paul Hoffmann, der einen großen Aufwand unfruchtbarer Gelehrsamkeit an unser Gedicht verschwendet hat, bezieht es in allem Ernst auf Nero; Düntzer versteht die Philosophen darunter, die es nicht weiter als bis zum Materialismus gebracht haben; Löper die Rationalisten und insbesondere Voltaire. Er behält zweifellos recht, obwohl er seine Behauptung nicht begründen konnte. Auch Goethes Pfarrer eifert gegen die Leute, die sich Philosophen (V. 80) nennen und eine sehr lächerliche Person in der Welt spielen. „Es ist nichts jämmerlicher, als Leute unaufhörlich von Vernunft reden zu hören, mittlerweile sie allein nach Vorurtheilen handeln" — das sind, in ironischem Sinne, die unbefangenen Weisen! (V. 80). Sie spotten über alles, was nicht ihre Meinung ist (V. 78). „Es geschah dem portugiesischen Juden recht, der den Spötter von Ferney Vernunft hören machen wollte, seine Gründe mußten einer Sottise weichen, und anstatt seinen Gegner überführt zu sehen, fertigte ihn dieser sehr tolerant ab und

sagte: bleibt denn Jude, weil ihr es einmal seid"; und der Pfarrer fährt fort: „bleibt denn Philosoph, weil ihrs einmal seid, und Gott habe Mitleiden mit Euch! so pflege ich zu sagen, wenn ich mit so einem zu thun habe." Und noch deutlicher wird der Bezug in den letzten Versen (V. 82 f.), wenn wir die Worte aus der Shakespearerede daneben halten: „Voltaire, der von jeher Profession gemacht hat, alle Majestäten zu lästern, hat sich auch hier als ein echter Tersites bewiesen. Wäre ich Ulysses, er sollte seinen Rücken unter meinem Szepter verzerren." Vielleicht hat Goethe eben in unseren Versen mit dieser Drohung Ernst gemacht. Man darf aber nicht übersehen, daß der Goethesche Pfarrer nicht bloß Voltaire selbst, sondern auch seine Schüler unter den Deutschen im Auge hat: er sagt ausdrücklich, daß sein Amtsbruder in der vorigen Pfarre viel von diesen „Philosophen" um sich gehabt habe, unter den Pfarrkindern offenbar. Die Bedeutung, die das Wort „Philosophen" hier hat, wird aus Millers Akademischem Briefwechsel klar, wo es heißt: „Unter dem Namen Philosoph lacht jetzt jeder halbblütige Jüngling, der ein paar Piecen von Voltaire oder Diderot gelesen hat, über alles, was Religion heißt und nennts Aberglauben." Und wie ein solches Voltairisches Genie, oder wie er es nennt: ein mineralgrünes Genie, in Deutschland aussah, das erfahren wir von dem Verfasser des Siegfried von Lindenberg. Hier stellt sich ein Erschuster frank und frei unter Voltaires und Damms Fahnen, sprudelt einen Schwall von paradoxen Sätzen heraus, erklärt sich weitläufig gegen die gewöhnliche Bedeutung des Wortes Ewig (V. 78) und ist überzeugt, daß er alles kennte, wüßte

und könnte, besser als irgend ein Mutterkind (V. 73). Als echtes Genie hat er zu allem in der Welt Lust, nur zu seinem Gewerbe nicht; und wird zuletzt aus Drang des Genies zum giftigen Verleumder (V. 82 f.). Auch Nicolai in seinem Nothanker betont wiederholt, daß es die Herren Selbstdenker und die Genies für unter ihrer Würde halten, viel zu lesen (V. 78), und dem Methodisten Wildgoose ist die Bosheit des gemeinen Teils der Menschen nicht wenig anstößig, mit der sie das Verdienst der heldenmütigsten Geister verkleinern und jeden so nah als möglich zu sich herunterzuziehen suchen und die ihm bei solchen Menschen fast Grundsatz zu sein scheint (V. 81 ff.)[78].

V. 73 f.; vgl. Faust 1806 f.: „Du bleibst doch immer, was du bist."

V. 76 f.: Diese bildliche Wendung ist ein späterer Zusatz, den Goethe während der Niederschrift des Fragmentes eingeschaltet hat; ursprünglich wollte er nach V. 75 mit V. 78 fortfahren. Es ist ein Lieblingsbild Goethes; D. j. G. II 217: „daß ist so natürlich, als daß einer geht, der Füße hat." Und seltsamerweise hat Lenette Jacobi in einem Brief an Tante Fahlmer nach der Geburt eines kleinen Jacobi sich einer ähnlichen Vorstellung gegen Goethe bedient (Scherer, Der jüngste Goethe, S. A.): es sei, schreibt sie, ein zweiter Goethe geworden, „der sogar bei seinem Eintritt in die Welt nicht wie andre Leute mit dem Kopf, sondern mit dem Hintern kommen wollte, da ihm denn Frau Gireck [die Hebamme] erst bedeuten mußte, daß er auf diese Art nie das Tageslicht sehen würde, aber schon genug sich vor seinen Geschwistern auszeichnete, wenn er auf den Beinen gelaufen käme".

V. 79: „gemeinen" = gewöhnlichen.

V. 80: Im ernstlichen Sinne ist in den F. G. A. 174 von den „stolzen Weisen des Jahrhunderts" die Rede, die in Gott etwas anderes sehen als den Strafrichter.

V. 82 f: Später hat Goethe zu einem russischen Grafen gesagt: „die öffentliche Meinung vergöttere Menschen und lästere Götter." — „Dreck" ein Lieblingswort des Sturm- und Drang-Stils: D. j. G. III 224. 226. 493 u. ö.

Die Priester schrien weit und breit:
85 Es ist, es kommt die lezte Zeit,
Bekehr dich, sündiges Geschlecht!
Der Jude sprach: mir ists nicht bang,
Ich hör vom iüngsten Tag so lang.

Schon der Wortlaut und die Pointe dieses Fragmentes weisen uns auf die neuere Zeit. Denn der Jude hört auf seinen jahrhundertelangen Wanderungen „lang" mit dem Jüngsten Tage drohen; und er hat um so länger davon gehört, je später wir das Fragment ansetzen. Daraus ergibt sich von selber, daß sich das Fragment nicht auf Einen Vorfall oder auf Eine Sekte beziehen kann, sondern daß es für die Priester aller Zeiten, also auch der Zeit des Dichters, Gültigkeit haben muß. Und in der Tat haben, seitdem Christus in zwei Evangelien den Jüngsten Tag angekündigt und die Offenbarung des Johannes orakelhaft dunkel von dem Erscheinen des Antichrist und dem Ende der Welt geredet hat, die Zeloten aller Zeiten die Ankündigung des Endes der Welt dazu benutzt, um den Gläubigen die Hölle heiß zu machen. Mit den chiliastischen Ideen, mit der Ankündigung der ewigen Höllenstrafen (s. oben S. 72 f.) und mit der Aufforderung zur Buße war dieser Ruf untrennbar verbunden. Der orthodoxe Fanatiker Goeze drohte noch im 18. Jahrhundert stets mit dem Jüngsten Gericht so gut wie mit dem höllischen Feuer; der schwäbische Theologe Bengel

kündigte das Ende der Welt an, und sein Landsmann Hahn, der nicht bloß Pfarrer, sondern auch Mathematiker war, berechnete auf die Minute genau die Wiederkunft Christi. Bald darauf verkündigte ein Pfarrer auf dem Harz den Weltuntergang. Aber auch fünfzig Jahre früher sieht der Prinz Menoza in Nürnberg einen Schwärmer, der sich für einen vom Himmel gesandten Propheten hält und von einer nahe bevorstehenden Rache über alle Sünder redet; er wird ausgelacht und von Dorf zu Dorf fortgejagt, aber alljährlich kommt ein anderer, der es ebenso macht. Herder führte die Kreuzzüge auf den Glauben an das Ende der Welt zurück, der ganz Europa nach Asien gejagt habe. Noch im Jahre 1874 schreibt der Däne Jakobsen an Brandes: „Ich würde alle Stätten, wo frei thuende Denker wohnen, Babylon (V. 55) nennen und von der Welten Untergang prophezeyen." Und auf die Verkündigung des Weltuntergangs folgte stets der Ruf nach Bekehrung (V. 86): „Thut Buße," sagt Nicolai, im Nothanker, „so ruft der Diener der Religion tausendmal." Auch der junge Goethe hatte in seinem ältesten Gedicht in dieses Geschrei der Zeloten eingestimmt und den Herrn mit allen Donnern und Schrecken wiederkehren lassen zum Gericht über die Sünder. Bald aber hatte die Vorstellung des Jüngsten Tages über ihn so wenig Macht, wie über den Ewigen Juden (V. 87); er verspottet sie wiederholt in seinen Farcen: zuerst im Concerto drammatico und dann, fast wörtlich übereinstimmend mit unserem Fragment, im Pater Brey. Dort sagt der Hauptmann: „Ich fürcht', es kommt der jüngste Tag" (V. 85), und der Pfaff antwortet

im Sinne der Zeloten: „Ach, da wird alles gut darnach“ [79]).

Behalten auch zu unsern Zeiten
90 Die Gabe, Geister zu unterscheiden,
Cap und Champagner und Burgunder
Von Hoch-, nach Riedesheim hinunter.

Man hat geglaubt, das „zu unsern Zeiten“ könne sich nur auf die Vergangenheit und das ganze Fragment nur auf die Gnostiker beziehen. Aber es fragt sich zunächst: wer spricht, der Dichter oder der Ewige Jude? und wenn dieser spricht, in welchem Jahrhundert er spricht? Die erste Frage bleibt unentschieden; daß sich aber das Fragment nur auf die modernen Zeiten beziehen kann, geht wieder aus dem Inhalt hervor. Denn da es besagt, daß eine von dem Apostel Paulus verkündigte Gabe auch heute noch nicht erloschen ist, ist seine Wirkung natürlich eine umso größere, einen je größeren Zeitraum wir uns dazwischen liegend denken; und das „auch“ (V. 89) zeigt uns wiederum an, daß wir eine Eigenschaft kennen lernen, die den Priestern aller Zeiten eigen war. Das Fragment betrifft die Gabe Geister zu unterscheiden, das Charisma der διάκρισις πνευμάτων, von welcher der Apostel Paulus im ersten Korintherbrief redet. Goethe war auch ernstlich der Meinung, daß sich diese Gabe noch in den neueren Zeiten erhalten habe. Er schrieb sie Lavater auf Grund seines physiognomischen Talentes zu: „ihm war eine richtige Unterscheidung der Personen und Geister verliehen, so daß er einem jeden geschwind ansah, wie ihm allenfalls

zu Muthe sein würde.“ Er glaubte sie bei Philipp Neri wiederzufinden, wofür ihm die Biographie von Baccio Beispiele an die Hand gab: „er hat die große Gabe gehabt, Geister zu unterscheiden, Eigenschaften und Fähigkeiten der Menschen zu würdigen und zu schätzen.“ Und er rühmt noch 1828 an dem Großherzog Karl August die Gabe Geister und Charaktere zu unterscheiden und jeden an seinen Platz zu stellen. Unser Fragment faßt die Sache von der komischen Seite, auf Grund der doppelten Bedeutung der Worte Geist und Spiritus, die auch vom Weingeist gebraucht werden können; ein naheliegendes Wortspiel, das sich in den geistlichen Romanen öfter wiederholt und auch im Englischen möglich war. Der Geistliche Don Quichotte predigt zu Pfingsten: „anstatt aber mit dem heiligen Geiste erfüllt zu sein, wie die Apostel waren, erfüllet ihr euch mit geistigem starken Getränke, mit den Geistern von Wacholdern, den Geistern von England, den ausländischen Geistern und was sonst noch für welche sind!“ Und Jeremiah sagt zu seiner Frau: „Höre, du riechst wahrhaftig stark nach geistigen Dingen; ich glaube, du hast dich berauscht.“ Der Verfasser der Peripatetiker redet von einem erleuchteten Manne, dem der heilige Geist die Phantasie und der Weingeist den Kopf füllt. Hier haben wir auch schon einen Beleg, daß die Gabe, die Weinsorten zu unterscheiden, den Geistlichen zu Goethes Zeit wirklich nicht abhanden gekommen war, daß sie vielmehr zu ihren sprichwörtlichen Eigenschaften gehörte. Und zwar haben die Konfessionen daran ungefähr den gleichen Antheil. Im Nothanker wird der Hofmarschall, der selber alle hochabe-

ligen Laien unter den Tisch getrunken hat, seinerseits wieder von manchen geistlichen Herren, als Äbten, Domherren, Mönchen, Kapitularen, deutschen Rittern und Maltheserrittern redlich unter den Tisch getrunken. Aber auch alle Spezialsuperintendenten des Fürstentums, von dem die Rede ist, essen und trinken gut und studieren sehr wenig. Der Prälat von *** hat ein Öhmchen Neuner kommen lassen, „so just für einen Kenner". In den „Peripatetikern" trinkt der Derwisch so wenig, daß die Portion nach der Meinung des Verfassers einem Mönche von der geistlichen Armee Seiner päpstlichen Heiligkeit zu Rom kaum die fette Kehle benetzt haben würde; er kennt aber auch einen eifrigen Wächter Zions im protestantischen Deutschland, der manchen Schluck über den Durst getan und als tüchtiger Bacchusbruder bekannt war, so daß sein Landesherr für ihn über 7000 Taler Saufschulden zahlen mußte. Und mit einem ähnlichen Wortspiel sagt sein Fortsetzer: „Ein treuer Arbeiter im geistlichen Weinberg trank er auch gern ein Glas Wein aus einem irdischen Weinberg." Goethe brauchte wahrlich nicht auf die Gnostiker zurückzugreifen, wenn er den Geistlichen die Gabe nachrühmte, die besten ausländischen (V. 91) und alle Rheinweinsorten von Hochheim bis nach Rüdesheim (V. 92) genau unterscheiden zu können [80].

Der Ewige Jude verschwindet nun ganz und noch auf derselben Seite der Handschriften tritt der wiederkehrende Heiland auf. Die zweite Sendung des Herrn hat der junge Goethe in dem derben Ton der

travestierenden Bänkelsängerballade begonnen, die ja längst nicht mehr bloß antike, sondern auch biblische, mit besonderer Vorliebe alttestamentliche Stoffe behandelte und im Zeitalter Voltaires vor der kühnsten Travestie des Heiligen nicht zurückbebte. Es ist der schroffste Gegensatz zu dem Ton der heiligen Dichtung Klopstocks; ein Gegensatz aber, der mit der verschiedenen Stilart von selbst gegeben und von Goethe keineswegs beabsichtigt war. Der Inhalt sowohl wie die noch ganz unentschiedene Strophenform, deren sich Goethe hier gleichfalls in Nachahmung der Bänkelsängerballade bedienen wollte, lassen erkennen, daß der Dichter diesen Eingang rasch hingeworfen, unter der Hand geändert und nicht in endgültiger Form zu stande gebracht hat. Und wie er schon während der Niederschrift bemüht war, den gar zu burschikosen Ton zu mildern, so hat er den Ausgangspunkt später ganz fallen gelassen, als er einen reineren und höheren Ton gefunden zu haben glaubte; die Verse wurden daher auch nicht in die Reinschrift aufgenommen.

Die Handschrift beginnt mit den folgenden Versen, die ohne erkennbaren Zwischenraum aufeinander folgen:

93 Der Vater sas auf seinem Trohn
94 Da rief er seinem lieben Sohn
95 Der Vater war ganz aufgebracht
96 Und sprach: „das hast du dumm gemacht,
97 Sieh einmal auf die Erde."

Hier fehlt etwas. Es liegt entweder eine absichtlich offen gelassene Lücke vor, trotzdem die Handschrift keinen Anhaltspunkt für das Auge bietet; oder es liegt ein

Sprung vor. Worüber war der Vater aufgebracht? und was hat der Sohn angestellt, das ihm von dem Vater den derben Vorwurf der Dummheit einträgt? Goethe hat denn auch unmittelbar unter den obigen Versen diese Lücke zu ergänzen begonnen und den ganz unmöglichen Dialog zwischen den heiligen Personen würdiger zu halten gesucht. Nach den beiden Eingangsversen, die ich hier des Zusammenhangs wegen wiederhole, werden wir durch korrespondierende Querstriche auf die unmittelbar danach entstandenen neuen Verse verwiesen:

93 Der Vater sas auf seinem Trohn,
94 Da rief er seinem lieben Sohn,
98 Musst zwey biss drey mal schreien.
99 Da kam der Sohn ganz überquer
100 Gestolpert über Sterne her
101 Und fragt was zu Befehlen?

102 Der Vater fragt ihn wo er stickt? —
103 „Ich war im Stern, der dorten blickt,
104 Und half dort einem Weibe
105 Vom Kind in ihrem Leibe.“

106 „Es ist wohl schön und alles gut,
107 Du hast ein Menschenfreundlich Blut
108 Und hilffst Bedrängten gerne.“

Jetzt ist die ganze Szene und der Dialog wesentlich klarer. Der Vater ist ärgerlich, weil er dem Sohn ein paarmal rufen muß, der auf einem entfernten Stern Hebammendienste leistet und nicht gleich auf den ersten Ruf loskommen kann; dann aber kommt er wie

ein ungeschlachtes Genie auf dem kürzesten Wege von einem Stern zum andern. Aber auch jetzt ist noch nicht alles in Ordnung. Die Strophenform ist nicht ausgeglichen; und es fehlt die Absendung des Sohnes auf die Erde, welche die durch die mildere Antwort des Vaters (V. 106—108) ersetzten Parallelverse (V. 95 bis 97) enthielten und die Goethe in der neuen Fassung noch nicht gelungen war. Bei diesem Punkte hat er die Arbeit fallen gelassen; und die überarbeiteten Verse 95—97 entweder auszustreichen vergessen oder absichtlich zu Recht bestehen lassen, weil ein wichtiges Motiv, eben die Mission des Sohnes, noch nicht erledigt war.

Goethe läßt also den Sohn auch zum zweiten Male von dem Vater geschickt werden. Auch der Verfasser der „Peripatetiker" nimmt an, daß Christus die zweite Erdenreise nach dem Willen Gottes hat unternehmen müssen, um den Zustand seines Christenvolkes zu erforschen; er schiebt aber eine weitere Erklärung darüber hinaus, und sein Fortsetzer läßt die Zukunft Christi aus dem eigenen Entschlusse des Sohnes geschehen (oben S. 15 und 20). Wenn Goethe hier den Sohn seinen humanen Sinn als Geburtshelfer bewähren läßt, so erinnert man sich leicht daran, daß er selber durch Ungeschick der Hebamme als totes Kind auf die Welt gekommen ist und sich seinen Mitbürgern schon beim ersten Eintritt dadurch nützlich gemacht hat, daß ein Geburtshelfer angestellt und der Hebammenunterricht verbessert wurde. Daß Goethe diesem Zweige der Medizin und der Chirurgie ein besonderes Augenmerk zugewendet hat, ist gewiß auch auf diesen Vorfall zurück-

zuführen. Er hat in Straßburg bei dem jüngeren Ehrmann Geburtshilfe gehört; und seine Ephemeriden bezeugen ein reges Interesse für gynäkologische Dinge. Wenn er sich hier aus Leyser den Satz abschreibt: „Hebammen werden zu den geistlichen Personen des Orts gerechnet“, so war es kein so weiter Schritt mehr, den Sohn Gottes als Geburtshelfer einzuführen. Auch mit dem naiven Stil der Bibel, die sich bei der Erzählung oder bei der Ankündigung aller Schreckenszustände stets der schwangeren und gebärenden Weiber erinnert, ist seine Darstellung nicht unvereinbar. Sie kam auch dem humanitären Ideal des Aufklärungszeitalters entgegen, wo noch Herder in den „Ideen“ die „menschenfreundliche Denkart“ Christi (107) besonders betont. Weniger aber paßt der Heiland, der wie Wilhelm Meister sich als Chirurg nützlich macht, zu der Fortsetzung des Goethischen Gedichtes, das, wie wir noch sehen werden, die Gottheit Christi nicht hinter seiner Menschheit zurücktreten lassen will[81]).

V. 99: „überquer“, den geraden oder den gebahnten Weg durchkreuzend; vgl. Hempel XI 1. 207: „da kommt noch einer überquer“; Briefe I 245: „Zufälle, die mir querüber kommen“.

V. 101: In den Peripatetikern III 166 wird die Redensart: „Wie Sie befehlen“, die manche Geistliche bei allem, was die Oberen verlangen, in Bereitschaft haben, als ein Zeichen besonderer Liebedienerei bloßgestellt. Auch hier soll sie natürlich das patriarchalische Verhältnis zwischen Vater und Sohn charakterisieren.

V. 102: „stickt“, bei Goethe stets für unser „steckt“; Briefe VIII 232: „Wo der Reim stickt“.

V. 106: Eine Lieblingswendung Goethes. Laune des Verliebten V. 113: „Ja, das ist alles gut“; Faust 2799 (Gretchen): „Das ist wohl alles schön und gut“; Faust 3459 (Gretchen):

„Das ist alles recht schön und gut"; D. j. G. III 221 (Brey): „Frau Nachbarin, das ist alles gut"; III 228 (Brey): „Ach ja, das ist wohl alles gut".

Auf einem neuen Foliobogen fährt der Dichter nun in einem reineren und edleren Tone fort; und diese Erzählung der zweiten Erdenfahrt des Herrn gehört unstreitig zu dem Großartigsten und Ergreifendsten, was wir von Goethes Hand besitzen. Schon einmal hatte der junge Dichter in seinem ältesten Gedicht den gleichen Gegenstand behandelt: als er die Höllenfahrt Christi in den herkömmlichen geistlichen Wendungen schilderte. Kein größerer Gegensatz in Auffassung, Ton, Stil und Sprache läßt sich denken! Damals ließ er den Heiland im Lärm und Getümmel mit einem großen Heere von tausend Millionen von seinen Thronen steigen und im Triumph in die Hölle ziehen, um dort seine Herrlichkeit, seine fürchterliche Majestät zu zeigen. Umgeben von Gewittern wird er in dem von Elias prophezeiten Siegeswagen auf Feuerrädern fortgezogen. Die Sterne zittern, die Sonne bebt, es bebt die Welt, da Christus als Richter und als Held kommt, um die Hölle zu zerstören. Jeder weiche, menschliche Zug fehlt diesem Christus, der im Grimme kommt und nur den Zorn des Herrn, des Höchsten Rache vertritt. Donner ist seine Stimme, selbst die Engel zittern vor ihm bei dem Gerichte. Und er verurteilt die bösen Geister zu Schwefelflammen — weil sie den Menschen mit in ihren Fall verstrickt haben! Hier allein klingt ein milder, menschlicher Ton an:

„Ihr wurdet meine größten Feinde,
Verführtet meine *liebsten Freunde*,

Die Menschen fielen so wie ihr.
Ihr wolltet ewig sie verderben,
Des Todes sollten alle sterben;
Doch, glaubet! ich erwarb sie mir.
Für sie bin ich herabgegangen,
Ich litt, ich bat, ich starb für sie.
Ihr sollt nicht euren Zweck erlangen;
Wer an mich glaubt, der stirbet nie."

Hier redet die grenzenlose Liebe des Gottessohnes zu den Menschen, die er gar zutraulich „seine liebsten Freunde" nennt, schon eine Sprache, die an unsere Fragmente erinnert. In diesen aber erst hat Goethe die späteren Verse im voraus erfüllt:

„Gott hat den Menschen gemacht nach seinem Bilde,
Dann kam er selbst herab, Mensch lieb und milde."

Nicht als Regenten des tausendjährigen Reiches, wie man unbegreiflicherweise gesagt hat, sondern in der Gestalt eines lieben und milden Menschen läßt er den Heiland, an dessen Gottheit er nicht zweifelt, wiederkehren. Dreitausend Jahre nach seiner ersten Erdenfahrt, also ungefähr 1200 Jahre nach der Zeit des Dichters (V. 134). Doch wird die Voraussetzung der Zukunft hier ebensowenig eingehalten, als früher die der Vergangenheit; das Kostüm bleibt auch jetzt das des 18. Jahrhunderts.

Als er sich nun hernieder schwung
110 Und näher die weite Erde sah
Und Meer und Länder weit und nah,
Ergriff ihn die Erinnerung,
Die er so lange nicht gefühlt,
Wie man dadrunten ihm mitgespielt.

115 Er auf dem Berge stille hält,
Auf den in seiner ersten Zeit
Freund Satanas ihn aufgestellt
Und ihm gezeigt die volle Welt
Mit aller ihrer Herrlichkeit.

120 [Wie man zu einem Mädgen fliegt,
Das lang an unserm Blute sog
Und endlich treulos uns betrog,]
Er fühlt in vollem Himmels Flug
Der irdschen Atmosphäre Zug,
125 Fühlt wie das reinste Glück der Welt
Schon eine Ahndung von Weh enthält.
Er denkt an ienen Augeblick,
Da er den letzten Todtesblick
Vom Schmerzen Hügel herab gethan,
130 Fing vor sich hin zu reden an:
„Sey, Erde, tausendmal gegrüßt!
Geseegnet all ihr meine Brüder,
Zum ersten Mal mein Herz ergiesst
Sich nach drey tausend Jahren wieder,
135 Und wonnevolle Zähre fliesst
Von meinem trüben Auge nieder.
O mein Geschlecht, wie sehn ich mich nach dir!
Und du, mit Herz und Liebes Armen
Flehst du aus tiefem Drang zu mir.
140 Ich komm, ich will mich dein erbarmen.
O Welt voll wunderbaarer Wirrung,
Voll Geist der Ordnung, träger Irrung,
Du Kettenring von Wonn und Wehe,
Du Mutter, die mich selbst zum Grab gebahr!
145 Die ich, obgleich ich bey der Schöpfung war,
Im ganzen doch nicht sonderlich verstehe.
Die Dumpfheit deines Sinns, in der du schwebtest,

Daraus du dich nach meinem Tage drangst,
Die Schlangenknotige Begier, in der du bebtest,
150 Von ihr dich zu befreyen strebtest,
Und dann befreyt dich wieder neu umschlangst,
Das rief mich her aus meinem Sternen Saale,
Das lässt mich nicht an Gottes Busen ruhn.
Ich komme nun zu dir zum zweiten male,
155 Ich säete dann und erndten will ich nun.

Mit der Anschaulichkeit, wie nur immer Homer den Flug eines der Unsterblichen vom hohen Olymp herab schildert, vergegenwärtigt der Dichter die Erdenfahrt des Heilands: wie er zuerst aus höchster Höhe nur die ganze Erde erblickt, die auch bei Homer das stehende Beiwort „weit" (εὐρεῖα χθών) hat (Vers 110); wie er dann, näher kommend, Meer und Land unmittelbar unter ihm und endlich auch in der Entfernung zu unterscheiden beginnt (V. 111). Je näher er aber den Stätten seines Leidens kommt, umso näher tritt ihm auch die Erinnerung an sein erstes Erdenwallen. Auch der Verfasser der Peripatetiker läßt den Herrn zuerst die alten Stätten seines Leidens aufsuchen, und auch bei ihm hält der Herr auf dem Berg der Versuchung Rast, die Goethe (V. 115 ff. und 161 ff.) zweimal hintereinander erwähnt und fast mit den Worten des Evangelisten Matthäus erzählt: „Wiederum führte ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigete ihm alle Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit." Schon einmal, eben in dem Gedicht von der Höllenfahrt Christi, hatte Goethe das gleiche biblische Motiv behandelt; dort hieß es:

„Gott ward ein Mensch, er kam auf Erden.
Auch dieser soll mein Opfer werden,

Sprach Satanas und freute sich.
Er suchte Christum zu verderben,
Der Welten Schöpfer sollte sterben;
Doch weh' dir, Satan, ewiglich!
Du glaubtest ihn zu überwinden,
Du freutest dich bei seiner Noth;
Doch siegreich kommt er, dich zu binden:
Wo ist dein Stachel hin, o Tod?"

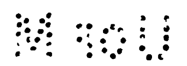
Wie sticht von dieser emphatischen Behandlung die unsrige ab! Ganz im Sinne des Heilands, der den biblischen Erzfeind mit der gleichen Liebe wie seine irdischen Brüder (V. 132) zu umfassen scheint, wird der Teufel als „Freund Satanas" launig bezeichnet, so wie später im Faustprolog der Herr den Teufel ruhig gewähren läßt und sich jovial mit ihm unterhält; aber auch im eigenen Namen weist ihn der Dichter (V. 161 ff.) mit einer überlegenen und sicheren Ruhe zurück, die sich von dem aufgeregten Ton jenes Erstlingsgedichtes wie Tag von Nacht unterscheidet. Schon vom rein menschlichen Standpunkt aus hatte die Situation, die jener biblischen Szene zu Grunde liegt, für Goethe stets etwas Bestrickendes. Nicht bloß in der Harzreise steht die Gottheit mit unerforschtem Busen über der erstaunten Welt und schaut aus Wolken auf ihre Reiche und Herrlichkeit herunter; sondern mit deutlichem Bezug auf die biblische Erzählung schreibt Goethe 1780 an die Frau von Stein: „Wir (Goethe und der Herzog) stiegen, ohne Teufel oder Söhne Gottes zu seyn, auf hohe Berge und die Zinne des Tempels, da zu schauen die Reiche der Welt und ihre Mühseligkeit und die Gefahr sich mit einemmal herabzustürzen. Nachdem wir uns denn ganz bedächtlich entschlossen Stufen-

weis von der Höhe herabzusteigen und zu übernehmen was Menschen zugeschrieben ist, gingen wir noch in den anmutigen Spaziergängen heroischer Beyspiele und geheimnissvoller Warnungen herum, und wurden von einer solchen Verklärung umgeben dass die vergangene und zukünftige Noth des Lebens, und seine Mühe wie Schlacken uns zu Füssen lag, und wir in noch irrdischem Gewand, schon die Leichtigkeit künftiger seeliger Befiederung durch die noch stumpfen Kiele unsrer Fittige spürten." Wunderbar schön ist angedeutet, wie der Gott, dem im Himmel die Erinnerung (V. 112 f. und 133 ff.) so fremd war wie die Träne, sich allmählich dem Kreis menschlicher Empfindungen nähert und, von der irdischen Atmosphäre angeweht (V. 124), nach 3000 Jahren beim Anblick der Erde und der Menschen die erste Träne vergießt, die dem sich wieder ganz als Menschen fühlenden Sohn Gottes als eine Wonne erscheint (V. 135). Auch in den „Peripatetikern", die ihr Verfasser in der Gegenwart spielen läßt, seufzt Christus nach mehr als anderthalb tausend Jahren zum ersten Male wieder, als sein neues Leiden beginnt und er weint, so wie vormals, als er die Stadt Jerusalem vor sich liegen sieht. Die Sehnsucht Christi nach den Menschen, die er als sein Geschlecht und als „seine Brüder" (V. 137 und 132) anredet, und umgekehrt (V. 138 ff.) auch wieder der Drang der Menschen zu dem Erlöser finden einen noch viel ergreifenderen Ausdruck als in der Höllenfahrt, und sogar im Prometheus, mit dem Christus die unstillbare und unüberwindliche Liebe zu dem Menschenvolk gemein hat. Echt Goethisch aber ist nun die Schilderung des Weltenwirrsals (V. 141

bis 151); hat er es doch im hohen Alter als seine eigentliche Aufgabe bezeichnet, Weltverwirrung zu betrachten, Herzensirrung zu beachten. Wie oft hat Goethe, mit wörtlichen Anklängen an unser Fragment, später noch die „verworrene Bestrebung“ (V. 141) der Menschen geschildert: im Faust in der Osternacht und vor dem Pakt, in der Trilogie der Leidenschaft und wie oft noch sonst! Nirgends freilich (das liegt in dem gleichen Ton und Stil begründet) stimmt die Schilderung der kunterbunten Wirtschaft, des Weltwirrwesens (V. 141) mit seinem Durcheinanderrennen (Irren V. 142) und seinen Klagen (V. 143) so genau zu unserer Darstellung, wie in Hans Sachsens poetischer Sendung; da sieht er der Menschen festes Leben und Mannlichkeit, ihr inners Maß und Ständigkeit (V. 142) neben ihrem wunderlichen (V. 141) Weben, ihrem Wirren (V. 141), Suchen, Stoßen, Treiben, Schieben, Reißen, Drängen und Reiben. Überall aber ringt der Geist der Ordnung (V. 142) mit dem Wirrsal des Lebens; und überall ist, wie Goethe in dem Maskenzug 1818 mit Wielands Worten ausführt, das Menschenleben ein Wechsel von Pein und Lust. „Freud' muß Leid, Leid muß Freude haben“, wie es im Faust heißt. Besonders dieser letzte Gedanke drängt sich dem wiederkehrenden Heiland sofort auf, als ihn die irdische Atmosphäre berührt (V. 125 f. und 143); er war die Formel, in der Goethe das Wirrsal in dem Innern des Menschen zusammenfaßte[82]. Und wie dient es zugleich zur Charakteristik des menschgewordenen Gottessohnes und zur Hebung des Weltbildes, wenn der Mitschöpfer selber bekennen muß,

daß er sich in der eigenen Welt nicht mehr auskenne (V. 145 f.)!

Dieses Fragment, und was gleich darauf folgt, hat in der Weltliteratur nicht seinesgleichen. Dante, Milton und Klopstock, aber auch der zweite Teil des Faust haben ihm keine Stelle von gleich religiöser Gewalt an die Seite zu setzen. Das Rätsel der Menschwerdung des Gottessohnes, vor dem die Bibel geheimnisvoll stillsteht, scheint der junge Dichter spielend vor unseren Augen zu lösen. Wir sehen, wie der herabgestiegene Gott sich allmählich dem Bannkreis der Welt und den menschlichen Empfindungen und Gedanken nähert; wie ihn zuerst die Macht der Erinnerung, dann die erleichternde Kraft der Tränen überkommt und wie er dann auch an der Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis seinen Anteil nimmt (V. 145 f.). Eine unbeschreibliche Hoheit und milde Wärme ist über seine Person ausgegossen, die durch einige Züge von traulichem Humor und leiser Selbstparodie nur erhöht werden. Der Stil erhebt sich zu dem Tone feierlichster Andacht, obwohl Goethe nur die einfachsten Mittel anwendet. Seine kraftgeniale Sprache hat er hier nur zu den herrlichen, neu geschaffenen Bildern aufgeboten; im übrigen aber fest im Zaum gehalten und nur einmal (V. 159 Sauce) ist ihm ein triviales Fremdwort entschlüpft. Sonst wird die Feierlichkeit durch keinen derben oder lauten Ton gestört; und der Vergleich zwischen der Sehnsucht des Heilandes nach den Menschen und der Liebe zu einem treulosen Mädchen (V. 120—122) ist ihm gleich nach der Niederschrift als eine zu kühne Vermischung des Profanen mit dem Heiligen erschienen, so daß er



den an und für sich so schönen Vergleich in der Handschrift durchgestrichen hat. Von Klopstocks starken stilistischen Kunstmitteln macht der Dichter keinen Gebrauch und auch der Ausdruck der Empfindung vermeidet das gewaltige Pathos des Messiasdichters; nur einmal (V. 131 ff.) schließt er sich an eine Klopstockische Lieblingswendung an, gerade da, wo auch bei diesem eine maßvolle Empfindung einfach und schlicht zum Ausdruck gekommen ist.

V. 109 ff.: Loeper verweist mit Recht auf den Flug des Hermes, Odyssee V 50 ff.

V. 114: d. h. an seine Erfahrungen mit den Menschen bei seiner ersten Erdenfahrt; nicht bloß an seine Leiden und seinen Tod.

V. 117: „aufgestellt", d. h. hinaufgestellt.

V. 124: „Zug" bedeutet hier natürlich zunächst so viel als „Anziehungskraft"; da dem Heiland aber durch den Zug der irdischen Atmosphäre auch menschliche Gefühle (V. 125 f.) zugetragen werden, ist der Ausdruck auch bildlich zu verstehen. Vgl. Hempel XVII 372 Bekenntnisse der schönen Seele: „Ja, wer nur schildern könnte, was ich da fühlte! Ein Zug brachte meine Seele nach dem Kreuze hin, an dem Jesus einst erblaßte; ein Zug war es, ich kann es nicht anders nennen, demjenigen völlig gleich, wodurch unsere Seele zu einem abwesenden Geliebten geführt wird, ein Zunahen, das vermuthlich viel wesentlicher und wahrhafter ist, als wir vermuthen." Auch hier verbindet sich mit dem „Zuge" also das Bild von der Anziehungskraft der Liebe (V. 120 ff.).

V. 126: Die Form „ahnden" gebraucht der junge Goethe und seine Zeitgenossen auch in der Bedeutung præsentire, vorherfühlen, ahnen; D. j. G. III 705 „ahndevoll"; im Faust (621. 773. 1150. 1558) ist diese Form erst in der zweiten Cotta'schen Ausgabe (auch in dem Wiener Druck) in das moderne „ahnen" verwandelt worden.

V. 129: „Schmerzen (gen. pl.) Hügel"; bei Matth. 27, 33 Golgatha oder Schädelstätte. Klopstock: Todeshügel.

V. 131: Eine Reminiszenz an eine bei Klopstock beliebte

Wendung, wie schon Loeper und Köster (Schönaichs Neologisches Wörterbuch 514) bemerkt, aber nicht vollständig ausgeführt haben. Der Gruß kommt im Messias dreimal vor. I 505 ruft Adam (in den Ausgaben 1748 = 1749 = 1751 = 1760): „Mütterlichs Land, o Erde, nach dir seh' ich sehnlich hinunter"; aber erst 1799: „Mütterlich Land, o Erde! wie sehn' ich nach dir mich hinunter", woraus sich ergibt, daß die genauere Übereinstimmung Goethes (V. 137) mit Klopstock auf bloßem Zufall beruht. III 1 ff. begrüßt der Dichter selber in dem berühmten Eingang die Erde (1748 = 1751 = 1760 = 1799):

> „Sei mir gegrüßt! ich sehe dich wieder, die du mich gebahrest,
> Erde, mein mütterlich Land";

diese Wendung hat Goethe offenbar (auch V. 144) vor Augen gehabt. Endlich im VIII. Gesang, 101 ff., betritt wiederum Adam, beim Tod des Erlösers, die Erde (1756 = 1799):

> „Mütterlich Land, so sprach er, ich seh', o Erde, dich wieder!
> Seit den Jahrhunderten, da mein Gebein an dem Abend des Todes
> Du in deinen friedsamen Schooß, o Mutter, zurücknahmst,
> Stand ich nicht über dem Staube der totenvollen Gefilde!
> Nun, nun steh' ich darauf. Sey mir, o Erde, gegrüßet!"

Mit Recht hat schon Hamel in seiner Ausgabe (I 127) eine Stelle aus Shakespeares Richard II (III 2) herangezogen, die weniger Anlehnung Klopstocks als das naheliegende des Grußes an die Mutter Erde in einer ähnlichen Situation beweist. Wohl aber beweist es die Berühmtheit sowohl als die naheliegende Verwendung der zweiten Klopstockischen Stelle, wenn auch der Verfasser der „Peripatetiker" seine überirdischen Wanderer die Erde mit diesem Zitat begrüßen läßt, welches bei ihm das erste Kapitel eröffnet (I 5. 7).

V. 132: „Brüder" heißen die Menschen, weil auch sie Kinder Gottes und nach seinem Ebenbild geschaffen sind. Das unflektierte „all", ein Lieblingswort seiner Jugend, hat Goethe im Faust später auf Stellen von besonderem Nachdruck eingeschränkt, vgl. die Lesarten zu Faust 396. 402. 414. 465. 554. 1898 ff.

Hier hat es auch Nachdruck; denn es deutet das ausnahmslose Umschlingen aller (auch der Nichtchristen) an.

V. 135: Ausdruck des joy of grief der Zeit der Empfindsamkeit; Minor, Schiller I 326. „Wonne" (vgl. 143) ist ein Lieblingswort des jungen Goethe, besonders im Jahre 1773, im Prometheus und im Satyros. D. j. G. II 209 (Erwin): „wonnevoll entfaltet sich meine Kraft"; Prometheus III 452 „Wonneruh"; 454 „Wonnegefühl", „Frühlingswonne", 457 „Jugendwonne", 465 „wenn alles in Wonne schläft"; Satyros III 475 „wonnlicher", 478 „So Liebe-Himmels-Wonne warm".

V. 138: „du" = das Geschlecht. „Mit Herzensarmen und Liebesarmen"; ein kühnes, aber schönes Bild. Vgl. „Die Kniee meines Herzens" (unten S. 179).

V. 141: „Welt", wie 158 u. ö., für den Teil, die Erde.

V. 142: „Geist der Ordnung", vgl. Faust 2702 f.

V. 143: Wonne und Wehe, Freude und Leid, sind als die Glieder der Kette gedacht, die den Ring, das Erdenleben, bilden.

V. 144: Weil Christus zum ersten Male nur geboren wurde, um für die Menschen zu sterben.

V. 147: Über „Dumpfheit" im Goethischen Sinne ist seit Riemer (Mitteilungen II 34a) viel geschrieben worden; man findet das Wesentliche bei Boucke, Wort und Bedeutung in Goethes Sprache, Berlin 1901 (Register s. v.), zusammengestellt. Es bedeutet Verworrenheit bei innerer Fülle und mit dem Drang nach Klarheit.

V. 148: Der „Tag" ist Christus selber und seine Lehre, wie die ältere, des Reimes wegen aufgegebene Lesart unzweifelhaft zeigt: „Und doch dein innrer Wunsch nach Licht."

V. 149 ff.: Vgl. an Gustchen 3 VIII 75: „Alles wirrt sich in einen Schlangenknoten". Die Begierde wird mit einer Schlange verglichen, welche in Knoten die Menschen (die stillschweigend an Stelle der Erde treten) umschlingt; das Bild selbst ist V. 150 f. ausgeführt. Die Syntax ist hier sehr frei, aber wirksam und schön. V. 150 Anakoluth, Hauptsatz anstatt des Relativsatzes („von der du . . . strebtest"), in der bekannten Art Goethes (Loeper bei Hempel XXI 240 f.); V. 152 „das", ebenfalls Anakoluth, aber eine andere Form: die vorausgesetzten

Subjekte bleiben unberücksichtigt und nur der Inhalt der an sie angeschlossenen Nebensätze wird durch das Neutrum wieder aufgenommen.

V. 152 lautete ursprünglich: „Das rief mich her von meinen reinen Sternen." Adelung: „Sternensaal: eine veraltete poetische Bezeichnung des Sternenhimmels." Die Handschrift reimt hier „Saal" auf „male", was unmöglich ist; und da in dieser Partie männliche und weibliche Reime wechseln, habe ich weiblichen Ausgang vorgezogen.

V. 153 lautete ursprünglich: „das lässt mich [nicht] selbst für dein Wohl nicht ruhn."

V. 155: „dann" für „damals" ist ganz ungewöhnlich und sonst nicht zu belegen.

Wir wenden das Folioblatt um und erwarten nun die Erfahrungen, die der wiedergekehrte Heiland nach und nach macht, im einzelnen kennen zu lernen. Anstatt dessen aber lesen wir gleich von dem ersten Gesamteindruck (V. 158 ff.), den die Welt auf ihn macht; und den auch der überirdische Wanderer in den Peripatetikern in die vorauseilenden Worte zusammenfaßt: „Das Menschenvolk ändert sich im ganzen genommen nicht."[83]) An diesen allgemeinen Eindruck aber schließt sich sogleich das Resultat in Form einer ernsten und pathetischen Strafrede an, die zwar einige typische Fälle namhaft macht, aber nur Fälle, die wir nicht mit Augen gesehen, nicht mit erlebt haben. Der Zusammenhang zwischen der Vorderseite und der Rückseite des Folioblattes, d. h. zwischen dem oben gedruckten und dem hier unten folgenden Text, unterliegt für mich heute keinem Zweifel mehr. Goethe hat vielmehr, wie in der Jugend stets, ohne Plan arbeitend, und vielleicht gar nicht von vornherein auf ein Ganzes bedacht, herausgegriffen, was seiner augenblicklichen Stimmung ent-

gegen kam, und so hat er hier mit einem gewaltigen Satz über die Mitte hinweg auf den Anfang gleich den Epilog folgen lassen. Daß diese Partie sich nicht in den Gedankengang des ganzen Gedichtes einfügen ließ, war auch der Grund, warum er sie trotz der großartigen dichterischen Ausführung nicht in die Reinschrift aufgenommen hat.

Er sieht begierig rings sich um,
Sein Auge scheint ihn zu betrügen,
Ihm scheint die Welt noch um und um
In iener Sauce tief zu liegen,
160 Wie sie an iener Stunde lag,
Da sie bey hellem lichten Tag
Der Geist der Finsterniss, der Herr der Alten Welt,
Im Sonnenschein ihm glänzend dargestellt,
Und angemast sich ohne Scheu,
165 Dass er hier Herr im Hause sey.

Wo! rief der Heiland, ist das Licht,
Das hell von meinem Wort entbronnen!
Weh und ich seh den Faden nicht,
Den ich so rein vom Himmel rab gesponnen.
170 Wo haben sich die Zeugen hingewandt,
Die weis aus meinem Blut entsprungen,
Und ach wohin der Geist, den ich gesandt —
Sein Wehn, ich fühls, ist all verklungen.
Schleicht nicht mit ewgem Hunger Sinn,
175 Mit halbgekrümmten Klauen Händen,
Verfluchten eingedorrten Lenden
Der Geiz nach tückischem Gewinn,
Misbraucht die Sorgen lose Freuden
Des Nachbaars auf der reichen Flur

180 Und hemmt in dürren Eingeweiden
Das liebe Leben der Natur!
Verschliesst der Fürst mit seinen Sklaven
Sich nicht in ienes Marmorhaus
Und brütet seinen irren Schafen,
185 Die Wölfe selbst im Busen aus!
Ihm wird zu grillenhaffter Stillung
Der Menschen Marck herbey gerafft,
Er speist in eckler Überfüllung
Von Tausenden die Nahrungskrafft.
190 In meinem Nahmen weiht dem Bauche
Ein armer seiner Kinder Brodt,
Mich schmäht auf diesem faulen Schlauche
Das goldne Zeichen meiner Noth.

Mit Verwunderung bemerkt der Herr, daß die Welt zu seinen Füßen ganz unverändert so daliegt, wie bei jener Szene der Versuchung, der er sich oben schon (V. 116 ff.) erinnert hat. Damals hatte sich der Teufel, den Goethe sonst mit dem Apostel Paulus schlechtweg als „Herrn der Welt, der in der Finsternis dieser Welt herrscht" bezeichnet, hier aber nur als Herrn der Alten Welt, d. h. im Alten Testament (V. 162), gelten läßt, gegenüber Christus so betragen, als ob er auch im Neuen Testament Herr wäre (V. 164 f.). Christus hat ihn damals zurückgewiesen; jetzt aber erkennt er (das ist der versteckte Gedankengang), daß auch hier alles beim alten geblieben und der Teufel auch in der Neuen Welt noch Herr im Hause sei. Die nun folgende Klage (V. 166 ff.), daß das reine Christentum der apostolischen Zeiten abhanden gekommen und die Lehre Christi im Laufe der Zeit entartet sei, war im 18. Jahrhun-

dert allgemein. Friedrich der Große meinte, daß man das heutige Christentum und schon das des 3. Jahrhunderts nicht mit der Religion Christi verwechseln dürfe, die ein reiner Gottesglaube mit einer erhabenen Moral gewesen sei; bei dem Studium von Fleurys Kirchengeschichte staunte er über den Unsinn der Dogmen, die im Laufe der Zeiten der einfachen Lehre Jesu beigefügt worden seien, über die Greuel, die im Namen dieses Predigers einer reinen Moral verübt wurden. Nicht mehr Gotteswerk, sondern Menschenwerk, ja großenteils das Werk der Gewalt und des Betruges glaubte der Freund Voltaires in dem heutigen Christentum zu erkennen und er staunte, wieviel Unglück die Herrschsucht, Gewinnsucht, Streitsucht, Unduldsamkeit und der Fanatismus der Priester und der Theologen über die Menschheit gebracht habe. Auf demselben Standpunkt der Aufklärung steht auch der Verfasser der „Peripatetiker", bei dem es heißt: „Was ists in unsern Zeiten mit dem Christenthum (V. 166ff.)? Ich habe immer geglaubt, daß der Stifter des Christentums die Absicht hatte, eine ganz reine Vernunftreligion nach und nach einzuführen. Aber seine Nachfolger im Lehramte haben gar bald die ganze Sache wieder zu nichte gemacht. Anstatt auf der Bahn ihres Vorgängers immer weiter fortzugehen, verloren sie sich wieder auf leidige Nebenwege und so ist die christliche Religion mit der Zeit ganz um die Gestalt gekommen, welche sie kaum erst angenommen hatte. Die ersten Christen konnten die einfachen Lehrsätze ihres Herrn leicht verstehen; wir haben die vornehmsten davon vergessen, andere hinzugesetzt und alle miteinander ver-

unstaltet!“ Die katholischen Mönche in Polen sieht dieser aufgeklärte Christus mit einem scharfen und bedeutenden Blicke an und bricht dann in die heftigen Worte aus: „Ist das die Lehre, die ihr lehren sollt? Ha! Was habt ihr aus meiner Religion gemacht!“ Aber auch die Verfasser aller übrigen geistlichen Romane, gleichviel auf welchem Standpunkt sie stehen, sind überzeugt, daß man auf das Urchristentum zurückgehen müsse, um die wahre Lehre Christi zu finden.

Auch Goethes Pfarrer hält sich nur an die Bibel, wo er allein die „reine Geschichte“ zu finden gewiß ist. Später freilich hat Goethe in diesem Punkte anders gedacht. Von der mohammedanischen Auffassung ausgehend, nach der Christus das Evangelium vom Himmel gebracht und wieder in den Himmel mitgenommen hat, nimmt der Divan zunächst die Evangelisten in Schutz, die zwar ungleiche Fähigkeiten hatten und daher verschieden schrieben; aber die Christen hätten an dem, was sie haben, immer noch genug bis zu dem Jüngsten Tag. Und im hohen Alter meinte er Eckermann gegenüber geradezu, das Licht ungetrübter göttlicher Offenbarung (V. 166) sei viel zu rein und glänzend, als daß es den armen, gar schwachen Menschen gemäß und erträglich wäre; die Kirche aber trete als wohltätige Vermittlerin ein, um zu dämpfen und zu mäßigen, damit allen geholfen und damit vielen wohl werde [84]).

Bei dem Verfall der Lehre hält sich der Dichter aber hier nicht auf, sondern er betrachtet ihn gleich in seinen Folgen für das Leben, in dem noch immer die alten Laster, trotz dem Opfertod Christi, herrschen (V. 173 ff.). Als

solche Laster werden drei angeführt und ausgemalt: der Geiz, vergegenwärtigt in dem Kornwucher (A, V. 174 bis 181); die Aussaugung der Untertanen durch die Fürsten (B, V. 182—189) und der Pfarrkinder durch die Geistlichen (C, V. 190—193). Auch im „Menoza" eifert ein Inspirierter dagegen, wie die weltlichen und die geistlichen Hirten, jedes auf seine Weise, ihre Herde unterdrücken und aussaugen. Und wenn Goethe in jener Fauststelle, wo von dem guten Magen der Kirche die Rede ist, zu denen, die ungerechtes Gut verdauen können, auch die Juden und Könige rechnet, so haben wir hier dieselbe Trias wie dort: Juden, Fürsten und Pfaffen[85].

A (V. 174—181). Die verzerrte Figur des Geizes ist nach biblischem Muster geschildert; in den Psalmen geht der Sünder krumm und sehr gebückt und seine Lenden verdorren ganz.

Obwohl der Geiz in den Romanen als ein allgemeines Laster der Geistlichen geschildert wird, ist hier doch an sie nicht zu denken. Es liegt ein anderer, und wiederum ein ganz aktueller Bezug vor. Es handelt sich um die nationalökonomische Frage der Fruchtsperre und die dadurch hervorgerufene Fruchtteuerung. „Seitdem die ökonomischen Prinzipien aus Frankreich bei uns Mode sind und alles ruft: führt nur viel Korn weg, so werdet ihr viel haben! ist in meinem Vaterland so oft Kornmangel, daß es sich der Mühe lohnt, ein Kornhändler zu sein," sagt Hieronymus im Nothanker, der es als Kornhändler verstehen muß. Die Frage war von den Physiokraten in Frankreich aufgeworfen worden und in Deutschland dadurch in Fluß gekommen, daß

die Fruchtsperre durch ein Reichsgutachten von 1772 ratifiziert wurde. Eine Menge von Broschüren und Büchern erschienen dafür und dagegen; der angesehenste Gegner war der badische Finanzrat Schlettwein, der sie als eine äußerst schädliche Erfindung bezeichnete. Die Frankfurter Gelehrten Anzeigen haben sich wiederholt mit der Frage beschäftigt; der Autor der Artikel ist gewiß Goethes Schwager Schlosser gewesen. Die Physiokraten bauten die Forderung der Fruchtsperre auf ihre Lehre von der Teuerung: sie wollten, daß jeder für seine Produkte so viel einnehmen möge, als er zur Befriedigung seiner meisten Bedürfnisse brauche; die Gegner umgekehrt verlangten, daß jeder das Korn möglichst wohlfeil einkaufen könne. Sie wendeten weiter ein, daß die Fruchtsperre die Vermehrung der Produkte hindere und dadurch auch die Glückseligkeit der Staatsbürger, die ja auf der Produktion beruht. Andere behaupteten auch, die Fruchtsperre schade der Population. Schlosser betrachtet die Sache so: nicht die Population, die Vermehrung der Menschheit, sei das Ziel des Systems, sondern vielmehr die Glückseligkeit, d. h. daß es den Menschen, die schon da sind, an nichts fehle, was die Welt außer ihnen zur Sättigung ihrer Triebe darbiete. Seine Meinung war, daß die Fruchtsperre nur einem gesunden Staatskörper Fett und Festigkeit gebe, nicht aber dem kranken, dessen alte Sünden noch nicht geheilt sind. Denn nur der wohlhabende Bauer, der das Geld nicht augenblicklich braucht, kann das Korn zurückhalten. Während also die einen die Fruchtsperre als eine eminent menschenfreundliche Ökonomie begrüßten, sahen die andern darin eine höchst menschen-

feindliche Maßregel, die nur den Kornjuden und Wucherern in die Hände arbeite, und beklagten es, daß die Fürsten und Kameralisten sich dieser Einsicht verschlössen. Und nun werden wir auch die stets mißverstandenen Verse (178 ff.) über den Geiz leicht erklären können. Der geizige Wucherer mißbraucht das Getreide seines Nachbars, des Bauern, dem er es abdrückt; dieses Korn ist es aber, das den Bauern frei von Sorgen macht und ihm seine Freuden (Schlosser sagt: Glückseligkeit) verschafft — und so nennt Goethe das Getreide „die Sorgenlose(n) Freuden auf der reichen Flur" (V. 178 f). Wenn er dann weiter sagt: „Der Geiz hemme das Leben der Natur" (V. 180 f.), so kann darunter zweierlei zu verstehen sein: entweder die Hemmung der Produktion, der „Freigebigkeit der Natur", wie Schlosser einmal sagt, also der Frucht; oder die Hemmung der Population, der Vermehrung des Volkes, die die Folge ist. Nach der letzten Lesart: „der Geiz hemmt in dürren Eingeweiden das liebe Leben der Natur", würde man der letzten Erklärung den Vorzug geben: er entkräftet und verdorrt die Zeugungs- und Gebärungsorgane und damit das Leben. Nun ist aber freilich nicht zu verschweigen, daß Goethe ursprünglich „in seinen . . ." geschrieben hatte, das „seinen" aber durchstrich und mit „dürren" fortfuhr. Ob er „in seinen Eingeweiden" schreiben oder zu „seinen" ein anderes Substantiv im Sinne hatte, bleibt freilich fraglich. Aber mit der Möglichkeit, daß unter den Eingeweiden die des Geizes selber zu verstehen sind, muß man doch auch rechnen. Dann könnten die Eingeweide des Geizes, in denen er das Leben der Natur hemmt, nur bildlich

verstanden werden: der Geiz frißt begierig das Korn und stopft sich seinen Magen an, wodurch die Produktion des Kornes gehemmt wird, ohne daß er selber davon Kraft erhält[86]).

B (182—189). Von den Fürsten, die in diesem gegen die geistlichen Hirten gerichteten Gedicht als die weltlichen Hirten (V. 184) erscheinen, heißt es auch in den „Peripatetikern": die Regenten würden (wenn Christi Nachfolger in seine Fußstapfen getreten wären) dann nicht mehr glauben, die Hunderttausende ihrer Untertanen wären nur deshalb da, um ihnen mit ihrem Vermögen und Leben zur Befriedigung ihrer Leidenschaften zu dienen. So aber wären sie an den Gedanken gewöhnt, ihre Untertanen hätten nur für sie Vermögen und Leben, und zeugten nur Kinder, um sie für sie im Kriege totschießen zu lassen. Und Christus ruft dort aus: „O ihr Regenten, ist es nicht genug, daß ihr das Vermögen eurer Unterthanen unbesonnen verschwendet?" Auch der Verfasser des Siegfried von Lindenberg weiß, daß der Untertan sein Schweiß und Blut mit Seufzern und Verwünschen hingeben muß. Die Günstlingswirtschaft (V. 182 ff.) an den kleinen deutschen Höfen im 18. Jahrhundert ist ja bekannt genug[87]); und auch für den Soldatenschacher (V. 186 f.) bedarf es keines anderen Hinweises als auf „Kabale und Liebe".

C (V. 190—193). Der Dichter meint hier in erster Linie die Zehnten, von denen die Geistlichkeit lebte und die oft schroff genug eingetrieben wurden (unten S. 123 ff.); dann aber auch die freiwillig dargebrachten Opfer, wie Gretchens Mutter den Schmuck zum Pfaffen trägt und

dafür nach der älteren Lesart im Urfaust das Lob christlicher Gesinnung (V. 190) erntet. „Kirchenfürsten füllen durch des Volkes Einfalt ihre Bäuche," sagt auch der Verfasser der Peripatetiker. Und der schreibende Jude findet bei den Katholiken Heere von Mönchen und Pfaffen, welche das Fett des Landes fressen, das Mark der Untertanen aussaugen und von deren Schweiße müßig und wohllüstig leben und gute Tage haben. Der „Bauch" steht auch hier (V. 190) wie V. 41 für den Geistlichen (oben S. 68); und das Seitenstück bildet die berühmte Stelle im „Faust" von dem guten Magen der Kirche, die ja noch im Tasso nachklingt:

„Rom will alles nehmen, geben nichts;
Und kommt man hin, um etwas zu erhalten,
Erhält man nichts, man bringe denn was hin;
Und glücklich, wenn man da noch was erhält!"

Aber es sind doch nicht bloß die katholischen Geistlichen gemeint, denn auch höhere protestantische Geistliche tragen ein goldenes Kreuz auf der Brust (V. 192 f.) und in den zahmen Xenien heißt es ganz allgemein:

„Lasst Euch nur von den Pfaffen sagen,
Was die Kreuzigung eingetragen!
Niemand kommt zum höchsten Flor
Von Kranz und Orden,
Wenn einer nicht zuvor,
Derb gedroschen worden."[88])

V. 158: „um und um", überall; D. j. G. III 704: „Wie er sich sieht so um und um." An Betty Jacobi 31 XII 73: „Und um um! herum um um ists nun!"

V. 159 f.: „an" temporal für „zu" (wie in „an der Zeit") bei Goethe öfter: „an Pfingsten" Hempel III² 5; „es sei an der Stunde" a. a. O. XXIV 294. Sauce: „die Menschen in einander

zu fügen in ein Ragout und eine wohlschmeckende Sauce dazu" D. j. G. III 214. „In der Sauce liegen" war wohl damals schon sprichwörtlich und ist aus der Umgangssprache aufgenommen.

V. 166: „Licht" ist ganz eigentlich genommen, so viel wie „Erleuchtung". Joh. 1, 8 („Johannes d. T. zeugete von dem Licht") ist Christus selber darunter verstanden.

V. 167: Das „Wort" im prägnanten lutherischen Sinn für Evangelium. Vgl. Hempel IV 196: „göttlich Wort" vom Evangelium.

V. 168 f.: Das Bild vom „Faden" gehört zu Goethes Lieblingsbildern und wird sehr verschieden angewandt. Die Lesarten zu Faust V. 91. 97. 142 ff. zeigen, wie oft es hintereinander gebraucht wird und wie Goethe sich mit den verschiedenen Vorstellungen (das Ganze an Einem Faden sich abspinnen lassen, das Publikum an Einem Faden fortführen, einen Faden verfolgen) selbst in die Quere kam. Hempel I 145 der eherne Faden (des Schicksals); XX 129 die Überzeugung ein Faden, der uns durchs Leben führt, und den wir, wenn wir ihn auch manchmal fahren ließen, doch gleich wieder aufnehmen können; bei Falk 10 XI 10 ist, ungefähr gleichzeitig mit dem berühmten roten Faden in den Wahlverwandtschaften, von dem glänzenden Silberfaden der Religion die Rede, der sich durch alle Gespräche zieht; und als Greis bittet er Auguste Stolberg (bei Arndt 75), nachdem er lange geschwiegen, den alten Faden wieder anzuspinnen, es sei dies ja ohnehin ein weibliches Geschäft. Und in dieser letzteren Bedeutung steht das Bild auch hier. Der Faden ist weder das Evangelium, noch der Glaube an das ewige Leben, wie Loeper und Düntzer interpretieren; sondern es ist einfach von der Mittlerrolle Christi zwischen Gott und den Menschen die Rede. Der Faden ist das Bindemittel, das Christus angesponnen hat und das nun abgerissen ist; die Verbindung ist also wieder gestört.

V. 170 f.: Die „Zeugen" sind die Apostel und ihre Nachfolger, die Christus bei Matthäus 10. Kap. ausschickt, „bis der Menschensohn kommt", und die auch bei Lukas 24, 48 und Apostelgeschichte 1, 8. 2, 18 „Zeugen" genannt werden.

V. 171: „weis" habe ich so wenig als Riemer und Ecker-

mann, die eigenmächtig „treu" dafür einsetzten, lesen können; nur der letzte Buchstabe war mir deutlich. Erich Schmidt liest „weis" und nimmt die Bedeutung albus an, nach Z. Werner: „gewaschen bin ich weiß im Blut des Schönen". Aber diese Bedeutung ist mir doch sehr zweifelhaft. In der Apostelgeschichte 2, 18 soll der Geist über die Zeugen ausgegossen werden und sie sollen weissagen; in den Wanderjahren (Hempel XVIII 172 f.) wird Christus selbst als ein Weiser gefeiert. Sollte nicht doch sapiens gemeint sein? Sie werden erst nach dem Opfertod Christi ausgesandt und erst durch den heiligen Geist weise und weissagend.

V. 172 f.: Die Sendung des Geistes Apostelgesch. 1. Kap. Die Übersetzung des Veni, creator spiritus, das Goethe als einen Appell an das Genie betrachtete: Hempel III 65. XIX 51.

V. 173: D. j. G. II 224: „das Wehen des heiligen Geistes"; Hempel III 189:

„Woher er kommt, wohin er weht,
Das hat noch niemand ausgespäht,
Sie geben ihm nur kurze Frist,
Da er doch Erst- und Letzter ist."

V. 174 lautete früher: „Schleicht nicht die hagre Diebsgestalt."

V. 177 lautete früher: „Der Geiz noch tückisch vor sich hin."

V. 178: „sorgenlose" ist Plural, die starke Form nach dem bestimmten Artikel im 18. Jahrhundert noch gewöhnlich.

V. 180: Statt „dürren" hieß es früher „seinen". „Eingeweide" ist bekanntlich ein Lieblingswort Goethes, aber auch seiner Zeit, wo es oft das französische entrailles übersetzt oder vertritt. In der Harzreise ist das ursprüngliche „Du kehrst unerforscht die Geweide" gewiß nur wegen des ungewöhnlichen Simplex in „unerforscht in Busen" verändert worden; denn in „Kenner und Enthusiast" ist „die Eingeweide brannten" sogar die spätere Lesart; und noch im Mignonlied heißt es: „Wie zittert mir, wie brennt mein Eingeweide." Im Geistlichen Don Quichotte III 278: „sein Eingeweide jammerte nach seinem Bruder." Heinse (Laube) IV 324: „Sein Kopf hellte sich auf; es kochte nur noch in seinen Eingeweiden."

V. 182—189 folgte ursprünglich erst auf V. 190—193. Die Umstellung ist in der Handschrift deutlich angezeichnet und hat wohl zum Grund, daß Goethe die Satire auf die Priester an den Schluß stellen und so den Monolog des Heilands in das allgemeine Thema des Gedichtes einmünden lassen wollte.

V. 183: „Marmorhaus" für Palast auch in Mahomets Gesang, Hempel I 141.

V. 184 f.: Apostelgeschichte 20, 20: „Wölfe, die der Herde nicht schonen werden." Die Wendung: „Wölfe ausbrüten" finde ich in Herders Übersetzung der Völuspa (Suphan XXV 465; aber noch nicht 101). Gemeint ist natürlich: der Fürst nährt und hegt die Günstlinge als Freunde an seinem Busen und stattet sie dadurch mit der Macht aus, dem Volke zu schaden; Düntzer denkt ernstlich an Mandate. „Im Busen": d. h. unter dem Kleid am Busen; wie man sagt: etwas in den Busen stecken.

V. 186: Zur Befriedigung seiner Launen.

V. 187: Haller, Alpen: „Wie eitler Fürsten Pracht das Mark der Länder frißt." Aber die Phrase war schon abgegriffen: Jude 71, „Mönche und Pfaffen, welche das Fett des Landes fressen, das Mark der Unterthanen aussaugen"; 99 f. Nicolai lebe von dem Marke des Landes, weil seine Allgemeine deutsche Bibliothek einen großen Absatz hatte! Eine ähnliche Wendung: Per. I 72 das Fett der Erde verschlingen (von den Mönchen); D. Qu. II 387 die Reichen leben von dem Fette des Landes. Man sieht, daß nicht einmal die Beziehung auf den Soldatenhandel völlig gesichert ist. Wie man aber unter „der Menschen Mark" das Brot hat verstehen können, ist mir ganz unfaßbar.

V. 191: Das, was die Nahrung seiner Kinder bilden sollte.

Die nun folgende Schlußpartie (V. 193—290) führt die Erzählung nicht fort; sondern sie greift auf die Einzelerfahrungen zurück, die dem vorausgeschickten Schlußurteil des Heilands (oben S. 104) eigentlich erst die Berechtigung geben. Sie hätte also an früherer Stelle Verwendung finden müssen, wenn der Dichter je den Versuch gemacht hätte, aus den Fragmenten ein Ganzes zu

bilden. Der Faden, den er dabei vor Augen hatte, ist in den Eingangsversen (V. 194—198) angedeutet: die Erfahrungen in den katholischen Ländern sollten denen in den protestantischen vorausgehen. Der Katholizismus war dem Frankfurter Goethe zu gleichgültig, hier drückte ihn der Schuh nicht; darum ist diese Partie damals nicht ausgeführt worden. Der Dichter begnügt sich für dieses Mal mit einem Vorspiel: über den vielen symbolischen Kreuzeszeichen mit dem Leichnam Christi vergißt man auf ihn selber und das wirkliche Kreuz, an dem er durch seinen Tod die Welt erlöst hat (V. 196 f.). Auch die Peripatetiker finden beim Betreten des polnischen Bodens auf allen Wegen und Straßen von Stein und von Holz Dinger errichtet, die Christus mit Zittern erblickt, weil er glaubt, daß hier noch wie zu seiner Zeit die Sitte der Kreuzigung bestehe. Und er sagt zu den polnischen Katholiken: „Wenn Christus einmal wieder auf die Erde käme, was meint ihr wohl, daß er empfinden würde, wenn er das Bild des Schandpfahls, an dem er einst ohne Verschulden sterben mußte, allenthalben aufgerichtet sähe! ... verehrt ihn, aber nicht sein Bild“ [89]).

Er war nunmehr der Länder satt,
195 Wo man so viele Kreuze hat
Und man für lauter Creuz und Krist
Ihn eben und sein Kreuz vergisst.
Er trat in ein benachbaart Land,
Wo er sich nur als Kirchfahn fand,
200 Man aber sonst nicht merckte sehr,
Als ob ein Gott im Lande wär.
Wie man ihm denn auch bald betheuert,

Aller Sauerteig sey hier ausgescheuert,
Befurcht er, dass das Brodt so lieb
205 Wie ein Mazkuchen sitzen blieb.
Davon sprach ihm ein geistlich Schaaf,
Das er auf hohem Weege traf,
Das eine macklige Frau im Bett,
Viel Kinder und viel Zehnden hett,
210 Der also Gott lies im Himmel ruhn
Und sich auch was zu Gute thun.
Unser Herr fühlt ihm auf den Zahn,
Fing etlichmal von Christo an.
Da war der ganze Mensch Respect,
215 Hätte fast nie das Haupt bedeckt.
Aber der Herr sah ziemlich klar,
Dass er drum nicht im Herzen war,
Dass er dem Mann im Hirne stand,
Als wie ein Holzschnitt an der Wand.

Christus kommt also in ein protestantisches Land, wo das Kreuz nur in der Kirche zu finden ist (V. 199). Hier sind nun viele nach der Aufforderung des Apostels Paulus mit der Ausfegung des „alten Sauerteigs" in der Religion beschäftigt (V. 202 f.), wozu auch der Glaube an die Gottheit Christi gehört (V. 201). Christus aber meint, im Anschluß an eine andere Bibelstelle, daß es ohne den Sauerteig in der Religion doch nicht gehen werde (V. 204 f.) . . . Diese Partie ist überhaupt nur aus den kirchlichen Zuständen des 18. Jahrhunderts zu verstehen.

Wir wissen, daß die aufgeklärten Theologen dieser Zeit das Christentum für entartet und durch unreine Zusätze entstellt hielten (oben S. 106 f.). Es von diesem „Religionswust" zu befreien, betrachteten sie als ihre

Aufgabe. Mit Anlehnung an die Worte des Apostels Paulus: „Feget den alten Sauerteig aus, daß ihr ein neuer Teig seid," redeten sie ganz formelhaft von der Ausfegung des jüdischen oder des papistischen oder des pelagianischen Sauerteiges (V. 203), der seit der Zeit der reinen Christuslehre sich angesammelt habe. Was sie darunter verstanden, war nach den verschiedenen Richtungen verschieden und ebenso die Methode der Ausfegung. Da waren zunächst die Rationalisten, welche jede geoffenbarte Religion nur der Sanktion der Vernunft unterwerfen wollten und alle Geheimnisse für überflüssig oder gleichgültig erklärten. Ihnen hatte schon Lessing entgegengehalten: „Wer dergleichen Dinge aus seiner Religion auspoliret, hätte ebenso gut gar keine. Denn was ist eine Offenbarung, die nichts offenbart?" Eine gewisse Gefangennehmung der Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens beruhe daher nicht auf dieser oder jener Schriftstelle, sondern auf dem wesentlichen Begriffe einer Offenbarung. Diese aufgeklärten Theologen wollten aus der Bibel nur das glauben, was der Vernunft entsprach und die Tugend beförderte. Um den Kirchenglauben von allem zu befreien, was ihnen als Aberglaube und Schwärmerei erschien, philosophierten sie mit der Vernunft alle Dogmen hinweg und nannten sich nützliche Leute, weil sie Wahrheit und Tugend lehrten und die Religion darüber vergaßen. Eine andere Methode war die paraphrastische Erklärung der Bibel, deren Zweck zu sein schien, alles wirklich Christliche aus der Bibel hinwegzudeuten. Besonders die orientalische Philologie mußte den Neigungen der Zeit dienen. Das Studium des

Arabischen bot den Theologen eine willkommene Handhabe, um mit Hilfe einiger Wurzeln und Konjekturen hinein und hinaus zu interpretieren, was ihnen beliebte. Semler erklärte, daß viel im Neuen Testament vorkomme, das unnötig sei; daß ihm allerlei Erzählungen angeflickt seien; ja, er verwarf ganze Bücher, von denen er es einem jeden freistellte, ob er sie für göttlich oder für ungöttlich halten wolle und ob er sie zu seiner Beruhigung und moralischen Besserung gebrauchen wolle oder nicht. Aus dem Hörsaal wurden diese Gedanken auf die Kanzel getragen und namentlich der liederliche Bahrdt machte sich ein wahres Vergnügen daraus, den Religionswust mittels Hypothesen und Athetesen aus der Bibel fortzuschaffen und dann durch geniale Interpretation aus der Bibel zu machen was er wollte. Die Lehre von den zwei Naturen Christi, von der Genugtuung, der Erlösung, der Versöhnung, der Vergebung der Sünden waren die Hauptangriffspunkte aller dieser Parteien; „welcher gesunde Menschenverstand kann das verdauen?“ fragte Bahrdt. Vom eigentlichen Christentum blieb kaum mehr etwas übrig, wenn alle diese Punkte abgeschafft waren. Am meisten aber wurde die Gottheit Christi in Zweifel gezogen (V. 201). Bahrdt und seine Genossen verdolmetschten die Zeugnisse des Neuen Testamentes in einer Weise, daß von der Gottheit nichts mehr übrig blieb; und die rationalistischen Prediger leugneten sie entweder geradezu als eine törichte ungereimte Lehre oder sie machten sich durch populäre, rein moralische Predigten, in denen der Name Jesus gar nicht vorkam, bei den Bauern beliebt. Der junge Goethe hat seinem Zorn auf sie auch sonst Luft ge-

macht. Im Jahrmarktsfest freut sich Haman, daß sie es endlich so weit gebracht hätten, an Herrn Jesum Christum nicht zu glauben mehr. Er schimpft auf die Empfindsamen: Religion und Empfindsamkeit müssen hinaus, nur die Vernunft soll uns führen mit ihrem himmlisch klaren Angesicht. Worauf Ahasver bemerkt: „Hat auch dafür keine Waden nicht!“ Noch deutlicher vergleicht der Pfarrer die nichtswürdigen Schmeichler, die eine glänzende Sittenlehre und einen tugendhaften Wandel predigen und sich zwar Christen nennen, aber das Verdienst Christi schmälern, wo sie können, mit den reißenden Wölfen im Schafspelz. „Wahrhaftig alle Religionsspötter sind wenigstens ehrliche Leute, die über das lachen, was sie nicht fühlen, und einen öffentlichen Feind hat man wenig zu fürchten; aber diese heimlichen sucht aus eurer Gemeinde zu scheiden, nicht daß ihr sie in eurem Sprengel nicht leiden wollt, sondern nur, daß ihr sie als ehrliche Leute verlangt, die bekennen, was sie sind ... Ich habe in meinem Amt Jesum so laut geprediget, daß sich die Widerchristen geschieden haben, und weiter brauchts keine Scheidung. Wer Jesum einen Herrn heißt, der sey uns willkommen, können die andern auf ihre eigene Hand leben und sterben, wohl bekomme es ihnen. Wenn der Geistliche ein Mann ist, der nicht vom Hauptpunkte abweicht, so wird unter der Gemeine auch kein Zwist entstehen, hier habt ihr mein und meiner ganzen Gemeine Glaubensbekenntniß.“ Und ebenso erklären sich die Frankfurter Gelehrten Anzeigen 1772, mag hier auch Herder das Wort führen, gegen Bahrdts „Eden“. „Es gehört diese Schrift zu den neueren menschenfreundlichen Be-

mühungen der erleuchteten Reformatoren, die auf einmal die Welt von dem Überrest des Sauerteigs säubern (B. 202 f.) und unserm Zeitalter die mathematische Linie zwischen nötigem uud unnötigem Glauben vorzeichnen wollen. Wenn diese Herren so viele oder so wenige Philosophie haben, sich das Menschenlehren zu erlauben, so sollte ihnen ihr Herz sagen, wie viel unzweydeutiger Genius, unzweydeutiger Wandel und nicht gemeine Talente zum Beruf des neuen Propheten gehören. Wenn sie Welterfahrung besitzen, so werden sie sich bey einem großen Publikum (und das größeste glauben sie doch vor Augen zu haben) ungern erlauben, auch nur den Terminologiepagoden umzustoßen und aufzustellen, wenn sie bedenken, welche heilige, ihren Brüdern theure Begriffe unter diesen Bildern umarmt werden. Aber ihr ikonoklastischer Eifer geht weiter. Sie wagen sich an nichts weniger, als vollkommen biblische Begriffe. Auch dieser Tracktat will die ganze Lehre der Schrift von dem Teufel wegraisonniren; ein Verfahren, das mit der allgemeinen Auslegungskunst, auch des strengsten Denkers, streitet; denn, wenn je ein Begriff biblisch war, so ist es dieser." Er hänge mit der ganzen Lehre des Morgenländers von der menschlichen Seele zusammen, wäre auch als eine alte Vorstellungsart von dem Prinzip des Übels ehrwürdig. „Hätte der Verfasser sich den Schriften Mosis auch nur als einem der ältesten Monumente des menschlichen Geistes, als Bruchstücken einer Egyptischen Pyramide mit Ehrfurcht zu nähern wissen, so würde er die Bilder der morgenländischen Dichtkunst nicht in einer homiletischen Sündfluth ersäuft,

nicht jedes Glied dieses Torso abgerissen, zerhauen, und in ihm Bestandtheile deutscher Universitätsbegriffe des 18. Jahrhunderts aufgedeckt haben. Es ist ekelhaft anzusehen, wenn uns ein solcher Scribent, wie dieser, unterscheiden will: das hat die ewige Weisheit unter der Geschichte Edens, unter dem Bild der Schlange gelehrt, und das hat sie nicht gelehrt." Ganz anders verhalten sich die Anzeigen 1773 zu unserer Frage in der Anzeige von Lavaters Predigt über das Buch Jonas. Lavater hatte als die beiden großen Feinde das emporbrausende christuslose Christentum auf der einen und die vernunftlose Schwärmerei auf der andern Seite bezeichnet. Als Rezensent fungiert hier offenbar schon Bahrdt, der sich getroffen fühlt und an Lavaters Aufstellung herumnergelt[90]).

Als Vertreter dieses christuslosen Christentums führt Goethe einen armen und beschränkten Dorfpfarrer (V. 206. 260 f.) ein, an den sich Christus, wie Sebaldus an den Pietisten (oben S. 32), auf der offenen Landstraße anschließt und den der Dichter als ein gutmütiges (V. 206. 265) und einfältiges Schaf bezeichnet. Die stets mißverstandene Stelle erklärt sich nur aus der Kenntnis der materiellen Verhältnisse der Dorfpfarrer im 18. Jahrhundert. Sie hatten in der Regel nur ein ganz schlechtes Gehalt; ihre Haupteinnahme bestand in den Zehnten oder Akzidenzien (V. 209), die nach den Umständen ganz verschieden waren. Es gab reiche Dorfpfarren, die einer Stadtpfarre vorgezogen wurden, wo die Beichtgelder, die Gebühren für Taufen, Trauungen und Leichen eine bedeutende Einnahme vorstellten; und auch die Bauern

ließen in wohlhabenden Gegenden ihre Pfarrherren an Butter und Käse, an Hammeln und Gänsen nicht Mangel leiden (B. 190 ff.). In armen Gegenden aber mußte der Pfarrer, da die Akzidenzien nicht alle Jahre gleich waren, seine Einnahme mit Gewalt auf die Stufe des vergangenen Jahres zu bringen trachten. Und das geschah in der Regel dadurch, daß er, um nicht zu darben, das Amt als eine Art von Pachtung betrachtete, die er als Ökonom aufs beste auszunützen suchte. Der Vorwurf, daß die Prediger auf dem Lande selber zu Bauern werden, sich um geistliche Angelegenheiten und selbst um die Lehre gar nicht mehr kümmern (B. 210 f.), kehrt im Nothanker immer wieder und es werden auch Typen vorgeführt. Der Archidiakon Macligius hat die symbolischen Bücher beschworen und ohne viel Studium seine Stelle erhalten. Jetzt kümmert er sich nicht mehr darum, neue Beweisgründe für sie zu suchen, er übt auch sein Amt ganz mechanisch aus und verwendet seine Zeit vielmehr auf Motion, auf Graben und Pflanzen im Pfarrgarten, wo er als Kenner Nelken und Tulpen zieht und sein Federvieh täglich selbst füttert. Er ist nur darauf bedacht, seine Einkünfte zu vermehren; übrigens tut er niemand etwas Böses (B. 265) und gilt im gemeinen Leben als ein ganz umgänglicher Mann. Auch einen anderen Prediger führt Nicolai vor, der seine Zeit ganz auf einem Landhause zubringt, sich nur mit der Landwirtschaft und dem Holzhandel abgibt und die Amtsgeschäfte einfach liegen läßt, wenn sie nichts eintragen. Und Bahrdt verspottet die orthodoxen Landprediger mit den Worten: sie essen Schöpsenbraten,

trinken Wein, zeugen Kinder und sterben fett und lebens-satt. In England lagen die Dinge genau so. Im Geistlichen Don Quichotte wird ein Vikar eingeführt, der den Kopf voll von hergebrachten Einkünften hat, eifersüchtig über seinen Rechten wacht, nicht ungern Prozesse anfängt und die armseligen Heller oder Zehnten nötigenfalls auch durch den Advokaten eintreiben läßt; ein anderer hat die Zehnten verpachtet und fordert sie zwar auch genau, aber wenigstens nicht mit Strenge ein, und wenn der Pächter Verlust erlitten hat, läßt er ihm sogar ein wenig nach. Die Forderung festgesetzter und anständiger Gehalte wird in den deutschen Romanen oft erhoben. Wie ganz anders sieht das Ideal des protestantischen Landpfarrers aus, das Goethe später in Dichtung und Wahrheit auf Grund des Landpredigers von Wakefield entworfen hat! Hier und in unseren Fragmenten steht Goethe auch dem Ideal gegenüber, das Rousseau in dem vierten Buch des Emil in dem katholischen Vikar entworfen hatte, auch er ganz vom Standpunkte eines gefühlvollen Deismus mit Verachtung aller Dogmen als bloßer äußerlicher Symbole. Ihm gegenüber tritt schon Goethes Pfarrer, aber in toleranter Weise, für die Offenbarung ein. Denselben Standpunkt hat schon früher Möser, später Herder in den Provinzialblättern eingenommen, wo das Ideal des Dorfpfarrers mehr nach der geistlichen und geistigen Seite hin entwickelt wird [91].

Von dieser Art ist also auch unser Dorfpfarrer, der sich offenbar in der Stadt um eine bessere Pfarre umsehen will. Er hat eine fleischlich gesinnte Frau zum Bettschatz (V. 208), also viel Kinder und ist von den

Zehnten abhängig (V. 209), so daß er Gott im Himmel droben in Ruhe läßt, d. h. sich um ihn nicht bekümmert, sondern ihn nur dazu benutzt, sich auf Erden möglichst viel Gutes zu verschaffen (V. 210 f.). Diesem bloß auf das Irdische bedachten Pfarrer gegenüber bringt der Heiland nun die Rede auf Christus, wobei er in ihm einen der bloßen Namenchristen kennen lernt, die zwar, so oft der Name Christus fällt, den Hut lüften (V. 215), ihn selbst aber nicht mit dem Herzen, sondern bloß mit dem Verstande erfaßt (V. 217 f.) und ihrer Vernunftreligion seinen Namen ganz äußerlich aufgeheftet haben (V. 219). So meint auch der briefschreibende Jude, die Prediger redeten heute nur noch so Ehren halber von Jesu dem Gekreuzigten und seinem Evangelio, weil sie einmal unter Christen lebten und sich von ihrem Schmalze nähren müßten; vielleicht käme bald die Zeit, wo es ihnen angezeigt erscheinen werde, diese leeren, unverständlichen, seltsamen Worte ganz wegzuwerfen. Und der Peripatetiker rät seinen Anbetern, ihn, wenn sie ihn wirklich liebten, doch lieber im Herzen als im Bilde zu verehren; er erfährt aber leider auch, wie man sich zwar überall mit dem größten Stolz nach ihm benennt, sich aber keine Mühe gibt, ihm in seinen Gesinnungen und in seinem Verhalten ähnlich zu werden. Welcher Mißbrauch aber in jener Zeit mit dem Namen des Erlösers getrieben wurde, das ersieht man aus dem „Nothanker", wo eine Stelle aus einem pietistischen Erbauungsbuch zitiert wird, die verlangt, daß man jeden Bissen Brot, den man in den Mund stecke, gleichsam im Heilande verzehre und auch im Namen Jesu auf den Abtritt gehe. Goethe hat noch später bei Ecker-

mann darüber geklagt, daß der Name Gottes den Geistlichen, die ihn täglich im Munde führen, zu einer Phrase, zu einem bloßen Namen werde, wobei sie sich auch gar nichts denken [92]).

V. 199: Der Sinn ist unverkennbar: bei den Katholiken das Kreuz an allen Orten, bei den Protestanten nur in der Kirche. Umso auffälliger ist das Wort „Kirchfahn", das nur von den katholischen Fahnen gebraucht wird, die bei den Prozessionen herumgetragen werden, sonst in der Kirche stehen. Die zweite Bedeutung: Wetterfahne, Windfahne am Kirchenturm paßt hier nicht. Es muß also wohl absichtliche Travestie des Protestantischen ins Katholische vorliegen: das Kirchenkreuz ist bei den Protestanten, was die Kirchenfahne bei den Katholiken; an eine Fahne ist natürlich nicht zu denken.

V. 201: „Gott" ist stark betont.

V. 202: Der Artikel „Sauerteig" im Deutschen Wörterbuch VIII 1874 f. ist nicht vollständig, er läßt eine Hauptbedeutung vermissen. Es ist ein durch Gärung gesäuerter Teig, mit dem der Brotteig angemacht wird. Bildlich: etwas, das durch eine kleine gärende Zutat selber in Gärung gesetzt wird, entweder in gutem Sinn oder in schlechtem. Darauf beruht das Bild vom Himmelreich bei Matth. 13, 33 und Lukas 13, 21 (Filtsch); diese Bedeutung liegt, im guten Sinn, auch der Auslegung des Heilands V. 204 f. und der Stelle im Werther (Weim. Ausgabe XIX 97) zu Grunde: „Der Sauerteig, der mein Leben in Bewegung setzte, fehlt; der Reiz, der mich in tiefen Nächten munter erhielt, ist hin"; im schlimmen Sinne heißt es Matth. 16, 8: „Hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer." Eine andere Vorstellung aber liegt dem Bilde vom „alten Sauerteig" (V. 203) zu Grunde, das auf die Bibelstelle 1. Kor. 5, 7 zurückgeht: „Feget den alten Sauerteig aus, auf daß ihr ein neuer Teig seid." Hier handelt es sich um einen Gärungsstoff, der selbst sitzen geblieben ist und die Gärung nicht bewirkt, sondern verhindert; der ausgestoßen werden muß, wenn die Gärung endlich zu stande kommen soll. Das Bild wird im 18. Jahrhundert zu Tode gehetzt. Von der Religion: „die Volksreligion von

allem papistischen Sauerteig reinigen", Forster, Kleine Aufsätze, DLD 128, Roth. II 127; jüdischer Sauerteig, Per. I 230: Pelagianischer Sauerteig, Roth. III 22. Von der Politik: „es ist überall noch alter Sauerteig genug", Planer und Reißmann, Seume 170; „muß es jedem rechtschaffnen Manne erlaubt sein zu sagen, daß alter Sauerteig alter Sauerteig sei," a. a. O. 250. Allgemein: „ich danke Gott, daß ich Gegenwart des Geistes genug hatte, meinen Unwillen zu verbergen, um den alten Sauerteig nicht aufzurühren," E. von der Recke (Rachel) I 208. Goethe im Faust V. 1779 und bei Eckermann 4 I 24: Christus und Luthers Ansicht sei durchgedrungen, daß der alte Sauerteig ausgekehrt werden müsse. Mit „Ausscheuern" (V. 203) auch bei Jean Paul: „die Ausscheuerung des alten Sauerteiges", Hesperus I 87. In einem Brief Bettinens vom Bierbrauen, nicht vom Brote, gebraucht (Festgabe für Burkhardt 84): „ich wünsche von Herzen, daß ihre Versöhnung erst durchgegoren und den alten Sauerteig ausgestoßen haben möge, damit das Gebräu endlich einmal genießbar werde."

V. 204: „Befurcht", die alte Form, bei Hamann, Lessing u. a. belegt (Jahrbuch VII 369).

V. 205: „Matzkuchen", das ungesäuerte jüdische Osterbrot in Kuchenform, wozu also kein Sauerteig nötig ist. „Sitzen blieb": nicht im Halse, wie Loeper meinte; sondern aus der Bäckersprache: nicht gären, nicht treiben, nicht aufgehen.

V. 206: „Geistlich Schaaf" ist wirklich als Schimpfname zu verstehen, aber nicht so derb gemeint, wie in unseren naturalistischen Dramen. Die authentische Erklärung gibt der Brief des Pastors (D. j. G. II 216), der seinen Amtsbruder jung und friedfertig nennt, aber nicht schwach: „denn freilich ists auch kein Vorteil für die Herde, wenn der Schäfer ein Schaf ist"; und vom Pater Brey heißt es (a. a. O. III 221), daß er „blöckt und trottelt wie ein Lamm". Mit den Bibelstellen, die zwischen den Hirten und den Schafen, und dann wieder zwischen den Schafen und den Böcken unterscheiden (Joh. 21, 15 f. u. ö.), hat die Stelle also nichts zu tun; da aber unter den Schafen in der Regel die Pfarrkinder gemeint sind, führt das Wort leicht in die Irre. Im gewöhnlichen Sinne gebraucht Goethe das Bild oben V. 184

von den weltlichen Untertanen und D. j. G. II 229. III 214, Hempel XVII 376 von den geistlichen.

V. 207: „hohem Wege" ist eine lediglich aus metrischen Gründen entstandene Zweiteilung des Kompositums „Hochweg" = Landstraße mit dammartiger Erhöhung.

V. 208: „macklig" ist mir so wenig als einem andern zweifellos erklärbar. Loeper weist „Makel habend, kränklich" zurück und nimmt „mäkelnd, krittlich" dafür an; ihm schließt sich das Deutsche Wörterbuch an: „mäkelnd, krittelnd, an allem etwas aussetzend." In dem Zusammenhang ist diese Auslegung jedenfalls nicht begründet, und da jeder andere Beleg fehlt, auch sehr unsicher. Sandvoß vermutet „gemächlich" (Jahrbuch VII 369). Düntzer kennt ein rheinisches Wort, das fett, fleischig bedeutet. Das paßt am besten; denn daß die Frau nicht aus Krankheit im Bett liegt, sondern es sich im Bett wohl sein läßt, ergibt sich aus dem Zusammenhang. An den Namen Mackligius im Nothanker zu denken, verbietet auch die Chronologie.

V. 211 ist zu konstruieren: „er ließ Gott sich auch was zu Gute thun." Die Konstruktion ist freilich hart, aber „Um" statt „Und" (wie Riemer und Eckermann schrieben) macht die Änderung „zu Gut zu thun" nötig, die in der Handschrift keinen Anhalt findet.

V. 217: „drum" = deshalb doch.

220 Sie waren bald der Stadt so nah,
Dass man die Türne klärlich sah.
Ach, sprach mein Mann: hier ist der Ort,
Aller Wünsche sichrer Friedensport.
Hier ist des Landes Mitteltrohn,
225 Gerechtigkeit und Religion.
Spediren wie der Selzerbrunn
Petschirt ihren Einfluss ringsherum.

Sie kamen immer näher an,
Sah immer der Herr nichts seinigs dran.
230 Sein innres Zutraun war gering,
Als wie er einst zum Feigbaum ging.

Wollt aber doch eben weiter gehn,
Und ihm recht unter die Aeste sehn.

Sie kommen in die Nähe der Stadt, die sein Begleiter dem Heiland als den Ort bezeichnet, wo alle, also auch wohl seine eigenen Wünsche auf Anstellung sichere Erfüllung finden (V. 223). Es ist der Sitz der höchsten geistlichen Behörde des Landes (V. 224), gewissermaßen das Obertribunal in Glaubenssachen, wo die Gerechtigkeit (im geistlichen Sinne) und die Religion selber zu Hause sind (V. 225). Von hier aus macht das offizielle Christentum seinen Einfluß im ganzen Lande durch Edikte und Vorschriften geltend, die wie die Flaschen mit Selterser Wasser versiegelt im Land herumgeschickt werden (V. 226 f.). Aber je näher sie kommen, umso weniger Christliches findet der Herr an der Stadt (V. 229) und er verliert von vornherein jede Hoffnung (V. 230). Er erinnert sich an die biblische Erzählung von dem Feigenbaum, von dem er einst hungernd Früchte nehmen wollte, der aber nur Blätter trug und darum von ihm zum Verdorren verurteilt wurde. Goethe hat hier die Erzählung der beiden Evangelisten aufs glücklichste korrigiert; denn das tertium comparationis unseres Vergleiches: daß der Herr von vornherein keine Hoffnung auf Früchte hatte, findet sich weder bei Matthäus (21, 19) noch bei Markus (11, 13). Bei dem letzteren tritt Christus näher heran (V. 232 f.), ob er nicht Früchte fände; aber der Evangelist sagt selber, daß um diese Jahreszeit keine Früchte zu erwarten gewesen seien. Das ist nicht bloß wegen der Allwissenheit Christi auffällig, sondern auch des-

halb, weil er ein anderes Mal (Matthäus 24, 32) die Jünger geradezu auf die Entwicklung des Feigenbaumes aufmerksam macht. Goethe hat wohl auch diese Stelle im Gedächtnis gehabt und sie unbewußt mit den anderen in Verbindung gesetzt. Seine Meinung ist: daß Christus von vornherein zu dieser Zeit keine Früchte erwarten konnte und erwartet hat.

Man hat gemeint, daß Goethe bei der Stadt direkt an Berlin gedacht habe. Aber das ist keineswegs der Fall. Eine solche geistliche Zentralstelle gab es ja in allen protestantischen Ländern; für Goethe lag Frankfurt selber am nächsten, auf das auch (V. 281) die Terminologie hinweist. Nach Berlin gingen die Gedanken Goethes damals nicht; und auch bei genauerer Kenntnis der Verhältnisse hätte ihm das Berliner Kirchenregiment unter Friedrich dem Großen keine Farben leihen können. Denn es war keineswegs ein strammes Regiment; wie Friedrich der Große jeden auf seine Weise selig werden ließ, so waren auch die Brandenburgischen Länder damals voll von Sekten und Parteien. Nicolai führt einen Prediger ein, der einem Kandidaten auseinandersetzt, wie notwendig ein hierarchisches Regiment, ein Papsttum sogar, für Preußen wäre. „Denn wer gibt Acht, was ein elender Prediger sagt? hingegen wo ein Erzbischof spricht, müssen die Freigeister schweigen.“ Auch an den protestantischen Orten sei die Religion nur dort geachtet (V. 225), wo den Geistlichen ein Schatten Autorität übrig sei: er nennt Goeze in Hamburg und viele andere Mittelthrone, im Gegensatz zu Berlin, wo die Prediger ohne Ansehen seien, weil sie vernünfteln und beweisen wollen, anstatt den Leuten zu imponieren,

ihnen den Daumen auf das Auge zu drücken. Die Laien müssen einfach glauben, was ihnen an Gottes Statt gesagt wird, darauf muß man dringen! Die Dogmatik sei eine Art von statutarischem Recht, das man einfach annehmen müsse. Die Bibel und die symbolischen Bücher, die seit dem 16. Jahrhundert so unverändert geblieben seien wie die Kleidung der Geistlichen, hätten zur Richtschnur zu dienen; in den Synodalbeschlüssen und Lehrformularen, die die Kirche angenommen und die Obrigkeit bestätigt habe, sei der sichere Weg zum Heil vorgeschrieben. Dieses offizielle Christentum ist in Berlin aber erst nach dem Tode Friedrichs des Großen durch das Wöllnersche Religionsedikt zur Herrschaft gekommen, das nicht bloß für das Predigerexamen, sondern auch für die ganze amtliche Tätigkeit der Pfarrer Reglements, Vorschriften, autorisierte Bücher (Katechismus, Gesangbuch, Predigtbuch) zur Folge hatte. Auch damals noch berief man sich auf die Absicht, die christliche Religion in ihrer Reinheit zu erhalten oder herzustellen und den Unglauben und Aberglauben zu verbannen. Jeder Lehrer des Christentums hatte zu lehren, was dem von den Obern bestimmten und festgesetzten Lehrbegriff seiner Religionspartei entsprach. Damals (1794) erschienen die umständlichen „Anweisungen für die evangelisch-lutherischen Prediger in den preußischen Landen, zur gewissenhaften und zweckmäßigen Führung ihres Amtes". Das waren geistliche Selzerwasserflaschen, wie sie Goethe zwanzig Jahre früher im Auge hatte[93]).

V. 221: „Türne" ist bei dem jungen Goethe noch die herrschende Form: z. B. D. j. G. II 40. „klärlich" = deutlich; Klar-

heit war auch später ein Lieblingswort Goethes, Gespräche I 191. IX 63.

V. 222: „mein Mann“: der Begleiter 256. 260.

V. 223: Vgl. D. j. G. III 703: „Der zwölf Tyrannen Schandenport.“

V. 224: „Mittelthron“, der mittlere, und daher höhere unter den Thronen (oben S. 67), der also über den Sitzen der Pfarrer steht. Eine Neubildung Goethes nach dem Muster von Metropolis.

V. 225: „Gerechtigkeit“ nicht im juridischen, sondern im geistlichen Sinn, nach dem Bibelwort: „Suchet zuerst nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit, das übrige wird euch gegeben werden.“ Die Handschrift hat hier Punktum, das sonst oft genug am Satzschluß fehlt, also stärkere Beachtung verdient.

V. 226 ist, wie so oft, das Subjekt zu ergänzen (er: V. 25. 98. 130. 178. 213. 232. 236. 238. 241. 261 f.; du: V. 15 f.; sie: V. 47. 60 f. 89, wo das Subjekt auch, wie an unserer Stelle, erst aus dem Zusammenhang zu ergänzen ist; 237. 268).

V. 226 f. ist von Loeper sehr glücklich aus den Physiognomischen Reisen von Musäus II 166 erläutert worden: der Schulmeister von Selters hatte das Privilegium, gegen Gebühr die Krüge zu füllen und zu petschieren. — Goethe an Christiane 1814 (Weimars Festgrüße S. 96): „Dir. Schlosser spedirt das Schwalbacher Wasser nach Eisenach, an Bürgermstr. Selzer.“ Frau Rat an die Urenkel (S. 19): „Das Stückgen ist spedirt.“ Eines ganz ähnlichen Bildes bedient sich Goethe im „Diné zu Coblenz“ (D. j. G. III 352), wo Lavater die Offenbarung aufstreicht,

> Die uns Johannes der Prophet
> Mit Räthselwort versiegeln thet;
> Eröffnet die Siegel kurz und gut,
> Wie man Theriaksbüchsen öffnen thut.

V. 228: „an“ = heran.

V. 232: „eben“, rheinländisch (Festschrift für Hildebrand 69). Urfaust 373: „kann euch nicht eben ganz verstehen“.

So kamen sie denn unters Thor,
235 Christus kam ihnen ein Fremdling vor,
Het ein edel Gesicht und einfach Kleid,
Sprachen: der Mann kommt gar wohl weit,
Fragt ihn der Schreiber wie er hies?
Er gar demütig die Worte lies:
240 Kinder, ich bin des Menschen Sohn.
Und ganz gelassen ging davon.
Seine Worte hatten von ieher Krafft,
Der Schreiber stunde wie vergafft,
Der Wache war, sie wusst nicht wie.
245 Fragt keiner: was bedienen Sie?
Er ging grad durch und war vorbey.
Da fragten sie sich überley,
Als in Rapport sie's wollten tragen,
Was thät der Mann kurioses sagen.
250 Sprach er wohl unsrer Nase Hohn?
Er sagt: er wär des Menschen Sohn!
Sie dachten lang, doch auf einmal
Sprach ein Brandtweinger Korporal:
Was mögt ihr euch den Kopf zerreissen,
255 Sein Vater hat wohl Mensch geheissen.

Die Szene mit der Torwache gehört zu den schönsten des Gedichts. Man fühlt beim bloßen Lesen, wie hier alles aus dem Leben gegriffen ist. Wir können das aber auch an den kulturhistorischen Voraussetzungen des Bildes nachweisen. Nothanker und der Pietist wandeln ebenso unter geistlichen Gesprächen durch die Festung Spandau und unterbrechen sich nur, um beim Hereingehen und Herausgehen die kurzen Fragen der wachthabenden Unteroffiziere (V. 253) zu beantworten, die ein paar so unansehnliche Passagiere nicht des Auf-

schreibens oder Meldens (V. 248) wert halten. Noch genauer stimmt eine Szene in Sophiens Reise:

„Ich bin," sagte der junge Mann mit Zittern, als der Unteroffizier (V. 253) aus der Thorwache zu uns trat, „ich bin ein Candidatus."

„Was ist's?" fragte dieser, „ein Conditor?"

„Ja, ein Candidatus." Ich wollte beiden (denn der Mensch wusste nun nicht, was er in den Rapportzettel [V. 248] setzen sollte), aus der Verlegenheit helfen und sagte: „ein Student."

„Nein, ich bin schon ein Candidatus."

„Was bedienst?" (V. 245) sagte der Unteroffizier und der Herr in „us" fragte dagegen: „Wie versteht man das?" — „Gut," sagte jener, „ich werde setzen: unter die Gäns'."

„Ah!" rief der Candidat mit einem kindischen Lachen, „der Mann nennet die Frauenspersonen gar Gänse; das hab ich auch noch nicht gehöret!"

Hier haben wir das Meldewesen der Zeit, mit dem Korporal, den reglementmäßigen Fragen, dem Mißverständnis des Namens und mit jedem kleinen Nebenzug, wie in unserem Fragment. Goethe hat aber diese im Leben gegebenen Voraussetzungen zu einer großartigen Wirkung verwendet. Die Torwache hält den Heiland für einen Fremdling; aber seine edlen Züge und sein schlichtes, aber eindringliches Wort (V. 239, 242) machen auf sie denselben tiefen Eindruck, den in der Bibel alle empfangen, die mit dem Heiland in Berührung kommen. Während der Verfasser der Peripatetiker den Heiland gleich im Eingang ausführlich abschildert, als einen Mann von schönem Körperbau und lieblicher Gesichtsbildung, in der Fülle der Gesundheit, mit unfrisiertem Haar, das in schönen, natürlichen Locken über die Schultern herunterwallt, mit einem

simplen Frack aus gutem aschgrauen Tuch, schildert Goethe nur die Wirkung, die er sogar auf stumpfe, durch den Beobachtungsdienst gleichgültig gewordene Naturen macht, und die so groß ist, daß ihnen sogar die üblichen Fragen (V. 245) auf den Lippen ersterben. Die großartigste Ironie liegt nun aber darin, daß, trotzdem sie seine Gegenwart und die Kraft seines Wortes gefühlt haben, sie ihn doch noch verkennen, selbst nachdem er sich ihnen mit dem Namen (V. 240) genannt, dessen sich auch der biblische Christus in der Regel bedient, wenn er seine Wiederkunft ankündigt. Es war ein genialer Gedanke, den Heiland, der nicht lügen kann, vor die Torwache zu führen und zu zwingen, sich mit Namen zu nennen; und wirksamer konnte die allgemeine Verkennung Christi nicht dargestellt werden, als wenn sich selbst harmlose Naturen, denen er sich mit Namen genannt hat, den Gedanken an ihn durch einen schlechten Kalauer (V. 255) aus dem Kopf treiben lassen [94]).

V. 239: „demütig" = schlicht; „ließ" = erließ, das Simplex für das Kompositum, das etwas Hoheitsvolles an sich hat; man sagt sonst nur: einen Befehl, ein Schreiben erlassen.

V. 240: Der Ausdruck „Menschensohn" geht auf das Alte Testament (Daniel 7, 13) zurück; im Neuen Testament an zahllosen Stellen: Markus 10, 44 f.; 14, 62; 8, 38; Matth. 25, 31; Luk. 17, 24 (Filtsch).

V. 241: „gelassen" ist schon ein Lieblingswort des jungen Goethe, allerdings noch in der näher liegenden Verbindung mit Verben der Bewegung: „gelassen fortwandeln", D. j. G. II 241.

V. 244: Faust 2755: „Es ist mir so, ich weis nicht wie."

V. 245: Die übliche Frage (oben S. 135) bedeutet: welche Bedienung (im 18. Jahrhundert so viel als: Amt, Beruf) haben Sie? „Eine bürgerliche Bedienung", Wilhelm Meister I 14.

V. 247: „überley", Adelung: nur in den gemeinen und niedrigen Sprecharten für „übrig" übliches Adverb. Vgl. Hempel III 327: „kein Blatt im Buch ist überlei" (also nicht: überflüssig, sondern, wie auch der Zusammenhang andeutet: noch übrig, leer). Hier kann es nur den Sinn haben: hinterher.

V. 248 bedeutet wohl: in den Rapportzettel (oben S. 134) eintragen; kaum: zum mündlichen Rapport tragen.

V. 249: Ist vielleicht, trotz der Interpunktion, schon als direkter Fragesatz gemeint.

V. 250: Jude 59, „den Wächtern Zions Hohn sprechen." „Unsrer Nase": uns ins Gesicht.

V. 254: „Was willst du dir den Kopf zerbrechen?" Gellerts Fabeln, herausg. von Klee, Leipzig 1839, I 140.

V. 255: Riemer und Eckermann haben das Wort „Mensch" sperren lassen; betont ist aber vielmehr das Wort: „geheissen".

Crist sprach zu seinem Gleiter dann:
So führet mich zum Gottes Mann,
Den ihr als einen solchen kennt
Und ihn Herr Oberpfarrer nennt.
260 Dem Herren Pfaff das krabeln thät,
War selber nicht so hoch am Bret.
Hätt so viel Häut um's Herze ring,
Dass er nicht spürt mit wem er ging,
Auch nicht einmal einer Erbse gros.
265 Doch war er gar nicht Liebe los,
Und dacht, kommt alles ringsherum,
Verlangt er ein Viaticum.

Kamen an's Oberpfarrers Haus,
Stand von uralters noch im Ganzen.
270 Reformation hett ihren Schmaus
Und nahm den Pfaffen Hof und Haus,
Um wieder Pfaffen 'nein zu pflanzen,
Die nur in allem Grund der Sachen
Mehr schwäzzen, wenger Grimassen machen.

275 Sie klopften an, sie schellten an,
Weis nicht bestimmt was sie gethan.
Genug die Köchinn kam hervor,
Aus der Schürz ein Krauthaupt verlohr.
Und sprach: der Herr ist im Convent,
280 Ihr heut nicht mit ihm sprechen könnt.
Wo ist denn das Convent? sprach Crist.
Was hilft es euch, wenn ihr's auch wisst,
Versezt die Köchinn porrisch drauf,
Dahin geht nicht eines ieden Lauf.
285 Mögt's doch gern wissen! thät er fragen.
Sie hätt nicht Herz es zu versagen,
Wie er den Weeg zur Weiblein Brust,
Von alten Zeiten wohl noch wust.
Sie zeigts ihm an und er thät gehn,
290 Wie ihr's bald weiter werdet sehn.

Christus verlangt in der Stadt zu dem Oberpfarrer geführt zu werden, welcher den Ruf eines rechten Mannes Gottes hat, ein Ehrenname, den die Bibel dem Moses beilegt (V. 257, vgl. 50). Der Titel eines Oberpfarrers ist mir sonst nicht begegnet; Goethe dürfte das Wort Superintendent ins Deutsche übersetzt haben, weil es in den kurzen Versen schwer zu verwenden war. Den Dorfpfarrer, der es selber nur zu einer mäßigen Stellung gebracht hat, ärgert es, daß sein Begleiter so hoch hinauf will, von dessen Gottheit er in seinem verschlossenen Herzen nicht die geringste Ahnung hat, in dem er nur einen reisenden Kandidaten oder Studenten vermutet, der den Oberpfarrer um einen Zehrpfennig bitten will, den er ihm auch von Herzen gönnt. In den geistlichen Romanen wird die echte oder geheuchelte Menschenliebe der Frommen (V. 265) oft berührt. Sie

erscheinen als wohltätig gegen alle diejenigen, die ihre Lehrmeinungen teilen; aber als kalt und hartherzig gegen Andersdenkende, die sie nach Herzenslust verdammen. Der Pietist im Nothanker singt ein Lied von dem höllischen Feuer und antwortet auf das Erstaunen des Sebaldus: er verdamme ja seine Mitmenschen nicht, die Bibel verdamme sie, und wer in der Gnade sei, der müsse alles ruhig hinnehmen und ertragen und alles Gott anheimstellen. Besonders aber werden die rationalistischen Prediger, die den Namen Christus vermeiden (oben S. 119 f. 126), stets als liebe, menschenfreundliche Männer geschildert, deren liebevolles Wesen in ihrem Antlitz ebenso zum Ausdruck kommt wie in ihren Predigten, in denen sie gern über das Thema: „Gott ist die Liebe“ reden und ihren Bauern die Nächstenliebe empfehlen, denn sonst gäbe es Prozesse! Auch von Mackligius wird ja betont, daß er niemand etwas Böses tue und als umgänglicher Mann gelte (S. 124). Das Viatikum (V. 267) ist das einzige kulturgeschichtliche Motiv, das ich aus den geistlichen Romanen nicht belegen kann; doch kommt ähnliches gelegentlich vor. In „Sophiens Reisen“ wird die Unverschämtheit der Bettler und Landstreicher erwähnt, die in jedem Pfarrhaus einfallen. Die Peripatetiker geben sich für Königsberger Studenten aus und finden in den Pfarrhöfen eine sehr verschiedene Aufnahme; ein anderes Mal wendet sich ein lutherischer Kandidat, der auf der Reise von Krankheit befallen worden ist, zuerst an den Geistlichen, ohne etwas zu erhalten. Das Haus, in dem der Oberpfarrer wohnt, ist noch ein altes, mittelalterliches Gebäude, das vor der Reformation den katholischen Geist-

lichen beherbergt hatte (V. 268 ff.). Das gibt dem Dichter zu einem satirischen Seitenhieb auf die Pfaffen beider Konfessionen Gelegenheit, die einander beim Schmaus und im Besitz bloß abgelöst hätten, ohne daß die Sache selber eine andere geworden wäre (V. 270 ff.). Die Reformation auf egoistische Motive zurückzuführen, lag in der Zeit des verfallenen Protestantismus den Kindern der Aufklärungsperiode nicht fern. Schon Lessing weist den Vorwurf der Katholiken, daß Neid die Triebfeder Luthers gewesen sei, dessen Orden man den Ablaßkram zu Gunsten der Dominikaner entzogen habe, nicht rundweg von der Hand, sondern erfreut sich vielmehr an den glücklichen Folgen dieses Neides. Er zitiert auch noch einen anderen „berühmten Schriftsteller", der die Reformation in Deutschland als ein Werk des Eigennutzes bezeichnet hatte. Goethes würdiger Pfarrer läßt die Reformation gleichfalls aus einer Mönchszänkerei entspringen; und nicht lange nach unseren Fragmenten legt der Dichter sogar einem lutherischen Geistlichen die beißenden Verse in den Mund:

„Heiliger Luther,
Du schabtest die Butter
Deinen Kollegen vom Brot,
Das verzeihe dir Gott!"

Nach der Wiedererweckung des religiösen Lebens durch Schleiermacher und unter dem Druck der romantischen Zeitströmung hat Goethe sich später bekanntlich entschieden zu Luther und seinem Werk bekannt. Wenn die Katholiken spotteten, daß bei der Reformation nur Eine Unfehlbarkeit mit der andern vertauscht worden sei, so unterscheidet auch Goethe hier die beiden Konfessionen sati-

risch durch das leere Wortgepränge auf der einen und den äußerlichen Gebärdendienst auf der andern Seite (V. 274). Das Schwätzen (V. 65 f. hieß es: „Welschen“) wird auch in den Romanen den Geistlichen zum Vorwurf gemacht (oben S. 77 f.). Der reisende Jude nennt sie Leute, die weiter nichts gelernt haben, als von der Dreieinigkeit, von den beiden Naturen des Messias, von dem alleinseligmachenden Glauben an ihn, seinem Verdienst, Versöhnung und Genugtuung zu schwätzen; und der aufgeklärte Verfasser der Peripatetiker meint, daß richtig anwendbare Religionswahrheiten weit weniger geschätzt würden als gedankenleeres Geschwätz. Ja, dem Verfasser des Geistlichen Don Quichotte scheint die Religion überhaupt bloß mehr dazu dienen, daß die Leute davon schwatzen und darüber streiten. Er kennt freilich auch protestantische Geistliche, die außer dem Amt durch feierliche Stirnen und steife Grimassen auffallen, wie auch in „Siegfried von Lindenberg“ die von den Weltleuten geäußerte Meinung, Gott sehe nur aufs Herz und nicht auf die Grimasse, nur auf die Evangelischen bezogen werden kann. Goethes Pfarrer aber nimmt sich der Messe gegenüber seinen Glaubensgenossen an: „sie thun zu viel, das weiß ich, aber laßt sie thun, was sie wollen; verflucht sei der, der einen Dienst Abgötterei nennt, dessen Gegenstand Christus ist.“ Wir ersehen aus dieser Parallelstelle wiederum, wie vollkommen objektiv Goethe über den christlichen Konfessionen steht und daß die Satire keinen scharfen, sondern einen milden Charakter hat. Wenn die beiden Wanderer nun von der Pfarrersköchin mürrisch angelassen, dann aber doch auf den Weg zu dem Konvent

gewiesen werden, so erinnert man sich an einen der bekanntesten Schwänke von Hans Sachs, wo die himmlischen Wanderer auf die Frage nach dem rechten Wege zuerst von dem faulen Bauernknecht derb ab-, dann aber von der fleißigen Magd zurechtgewiesen werden. Auch hier liegen aber lebendige Beobachtungen zu Grunde. Auch Nicolai kennt und nennt Beispiele, wo die Kirche der Küche weichen muß: „Als der Pfarrer Sebaldus und sein Begleiter in des Predigers Haus traten und ihn zu sprechen verlangten, rief ihnen die Magd entgegen: Ihr werdet ihn jetzt nicht sprechen können;" und noch Mörike klagte, daß er sich bei seiner Bewerbung um eine Pfarre von den Küchenmägden der Konsistorialräte herablassend behandeln lassen müsse. Von dem Predigerkonvent (V. 279) oder dem Predigerministerium in Frankfurt sind heute noch die Akten erhalten, aus denen in neuerer Zeit Dechent geschöpft hat. Auch hier (V. 287 f., vgl. 242) wird auf die eindringliche Gewalt hingedeutet, die der Erscheinung und dem Worte Christi in der Bibel eigen ist und die er besonders den Frauen gegenüber bewiesen hat. Schon der Wolfenbüttler Fragmentist hat die „gutthätigen Weiber", die den Erlöser mit allem zu versorgen bemüht waren, aufzuzählen gesucht: Maria Magdalena, Johanna, das Weib Chusas, des Schaffners Herodis, Susanna und viele andere, die Samaritanerin, die Schwestern des Lazarus und das kumäische Weib nicht zu vergessen [95].

V. 258: „als solchen", d. h. als Mann Gottes (5. Moses 33, 1).

V. 259: „Herr Oberpfarrer" wie V. 260 „Pfaff" unflektierter

Titel, wie Faust 1802 im Urfaust: „Würd ihn Herr Mikrokosmus nennen."

V. 260: „krabeln", ein vielgebrauchtes Lieblingswort Goethes (vgl. zu V. 35, oben S. 79), wofür im Deutschen Wörterbuch reiche Belege. Hier = ärgern.

V. 261: Das Deutsche Wörterbuch (II 374/5) leitet die Redensart von „Bret" = „Sitz" her und erklärt: „eine Ehrenstelle einnehmen, am Ehrenplatz sitzen". Das paßt hier, aber nicht immer; vgl. Holzmann, Goethegegner 74: „Goethe huldigte der Tugend, wenn sie am Brete war, und der Thorheit, wenn diese aufkam" (W. Menzel), wo die Bedeutung durch den Parallelismus unzweifelhaft gemacht wird: „aufkommen, oben sein". Sollte das Bild nicht auch vom Schiffbruch genommen sein? Vgl. an Kraft 2 XI 78: „Nehmen Sie das wenige als ein Brett, das ich Ihnen zuwerfe, um Zeit zu gewinnen."

V. 262: Häute, die das Herz im Innern und nach außen (hier gegenüber Christus, V. 217) abschließen. An Gustchen 18 IX 75: „Wenn ich so fühle, daß mitten in dem Nichts sich doch wieder so viel Häute von meinem Herzen lösen, so die convulsiven Spannungen meiner kleinen närrischen Composition nachlassen, mein Blick heitrer über die Welt, mein Umgang mit den Menschen sichrer, fester, weiter wird, —." Das Bild stammt wohl aus Hans Sachsens Schwank: Die neunerlei Heut eines poesen Weibs, Götze I 164 ff. Ring (acc.) = ringsherum (gen., V. 266).

V. 264: Verstärkte Negation zur Bezeichnung eines Minimums; von Loeper wiederholt aus Wieland belegt, der die Phrase aber offenbar aus unseren Fragmenten in seinem sonst so schlechten Gedächtnis behalten hat (oben S. 50).

V. 265: Platen, Hempel I 617: „Ihr Kalten, Liebelosen" (Loeper).

V. 266 f.: Wenn der Kreis durchlaufen ist, d. h. am Ende, wird sich herausstellen, daß er (der Begleiter) um einen Reisebeitrag bittet.

V. 268: „an's" nicht: „an das", sondern „an des". Vgl. Wunderhorn, Reclam 98, Leiden des Herrn: „Sie führten ihn ins Richters Haus."

V. 269: Das Ganze stand noch, Teile waren umgebaut, verändert.

V. 270: nicht „trieb ihr Wesen", sondern: „setzte sich zu Tisch", scilicet, nachdem die andern aufgestanden waren.

V. 273: Wenn man der Sache auf den Grund geht.

V. 276: Epische Formel, von Loeper aus Fischart und Veldeke belegt. Der Dichter, der in den mittleren Fragmenten ganz zurücktritt (nur V. 222 „mein Mann") meldet sich wieder in dieser Partie (V. 276. 290).

V. 277: „Genug", zusammenfassend, abbrechend wie V. 28 und Faust 3303: „Genug damit."

V. 281: Als Neutrum wohl nur wegen der gleichen Bedeutung mit Predigerministerium.

V. 282: „was hilft es euch", Lieblingswendung Goethes (Schultze, Falk und Goethe S. 25), auch im Gespräche, vgl. Faust 2674 die von Goethe später mißverstandene Lesart des Urfaust: „Was hilft nur grade zu genießen."

V. 283: „porrisch"; Sanders: unwirsch, kurz angebunden; Sandvoß (Jahrbuch IX 369): barsch; Düntzer: mürrisch, von porren = knurren, murren; Deutsches Wörterbuch VII 2003: mit brummen verbunden, mürrisch, von purren, burren.

V. 284: Dahin kommt nicht ein jeder.

V. 290: Hans Sachs, Fabeln und Schwänke I 356: „Wie ihr hernach das hören werdt."

Der letzte Vers („Wie ihr's bald weiter werdet sehn") zeigt unwidersprechlich, daß hier nur das Ende eines Fetzens, nicht des ganzen Gedichtes vorliegt. Wenn Goethe also in Dichtung und Wahrheit unsere Fragmente als die Einleitung, zerstreute Stellen und den Schluß bezeichnet, so kann er nur den A n f a n g des Schlusses meinen und er gibt uns einen schätzbaren Wink, daß die Wiederkehr des Heilands das Ende des Ganzen bilden sollte. Wir können den abgerissenen Faden noch ein kurzes Stück weiter verfolgen: kein Zweifel, daß

der Heiland in dem Herrn Oberpfarrer nicht den rechten Mann Gottes kennen lernen sollte und daß Goethe in dem Konvent ein ganzes Nest von satirischen Predigergestalten ausheben wollte. Weiter aber ist uns jede Aussicht verstellt, und nur das Eine gewiß: daß der Ewige Jude dem Herrn begegnen und durch ihn von seinen Wanderungen erlöst werden sollte. Die biblische und profane Sage kennt drei Figuren, welche die Wiederkehr des Heilandes erwarten. Jesus sagt zu Petrus mit Beziehung auf Johannes: „So ich will, daß er bleibe bis ich komme, was gehet es dich an?", und obwohl der Evangelist, Johannes selbst, ausdrücklich hinzufügt, daß Christus es nur hypothetisch gemeint habe, geht doch die Rede aus unter den Brüdern, daß dieser Jünger nicht sterbe. Bekanntlich ist diese Rede bis in die neuesten Zeiten lebendig geblieben; noch Lavater hoffte den Lieblingsjünger des Herrn zu sehen. Auch die Sage vom Ewigen Juden wird ja damit in Verbindung gebracht. Christus sagt aber auch im Matthäusevangelium zu den um ihn Stehenden: „Ich sage euch, es sind etliche unter denen, die hier stehen, die den Tod mit nichten schmecken werden, bis daß sie den Sohn des Menschen kommen sehen in seinem Reich." Schon der Wolfenbüttler Fragmentist hat zu dieser Stelle die Bemerkung gemacht: wenn das wahr sein sollte, müßte man einen ewigen wandernden Juden erdichten, der von den Zeiten Jesu an noch lebe! Der Gedanke liegt so nahe, daß wohl auch andere auf ihn gekommen sein müssen; und es ist noch die Frage, ob diese Bibelstelle nicht schon bei der Bildung der Sage eine Rolle gespielt hat und ob in dem

Ewigen Juden nicht etwa die Verdichtung „etlicher" Juden in Einem vorliegt. Dieser Ewige Jude ist nun der dritte lebendige Zeuge für die beiden Erdenfahrten von Christus. Wie Goethe sich seine Begegnung mit dem Heiland, der bei ihm in schlichter menschlicher Gestalt und nicht wie bei Matthäus in seiner Herrlichkeit, umgeben von Engeln, wiederkehrt, gedacht hat, das bleibt uns unbekannt; und wer weiß, ob es ihm selber jemals klar gewesen ist, denn aus unseren Fragmenten sehen wir nur, daß er die Wanderungen des Juden und die des Heilands zum Faden für seine Satire auf die kirchlichen Zustände seiner Zeit nehmen wollte. Jedenfalls aber hat er in Christus nicht, wie man neuerdings behauptet hat, den gläubigen Idealisten, der sich wie Faust über die Unempfindlichkeit der Menschen täuscht, und in Ahasver nicht wie in Mephisto den geistig beschränkten, wenn auch klugen Skeptiker und Realisten darstellen wollen; darüber ist kein Wort zu verlieren[96]).

Die Wahrheit ist, daß Goethe, der, wie in allen Jugendwerken, ohne Plan arbeitete, über dem wiederkehrenden Heiland den Ewigen Juden ganz vergessen hatte. Die Satire auf die zeitgenössischen geistlichen Zustände, anfangs an die Wanderungen des Ewigen Juden geknüpft, schloß sich nun wieder an die Pilgerfahrt des wiederkehrenden Heilandes an und das Volksbuch hatte der Dichter ganz aus den Augen verloren. Die herrlichen Fragmente, großartig als Fragmente, waren gleichwohl nicht zu einem ganzen zu vereinigen, gerade wegen ihres ähnlichen Gedankengangs. Dazu kam, daß der Dichter auch noch im Eingang, schon vor den

Wanderungen des Juden, eine allgemeine Satire auf die geistlichen Zustände eingeschoben hatte (V. 31 ff.): er machte sich also dreimal an denselben Gegenstand, zweimal also sich selber Konkurrenz. Wir haben auch gesehen, daß er den Faden oft aus den Händen fallen ließ (oben S. 104. 116): die pathetische Rede des Herrn, die das Endurteil bilden mußte, ging voraus und die Erfahrungen, die das Urteil hervorriefen, folgten hinterher nach und waren am rechten Orte so wenig unterzubringen, daß der Dichter die schönste Partie gar nicht in die Reinschrift aufnehmen konnte. Darum rechnete Goethe auch später in den Annalen die Fragmente zu den Arbeiten, an denen ihm die Satire unbequem geworden sei und an denen er später nicht fortfahren konnte [97]. Darum hat er auch die Mitteilung bei seinen Lebzeiten beharrlich abgelehnt, wohl wissend, daß das Verständnis bei den späteren Generationen gerade durch die Satire erschwert worden sei.

3. Paralipomena.

Es haben sich nun zwar noch einzelne Stellen erhalten, die mit größerer oder geringerer Sicherheit den Fragmenten anzureihen sind; aber nur in einem einzigen Falle ist der Zusammenhang zweifellos sicher zu erkennen. An dem Rande des Bogens nämlich, der die Erdenfahrt des Heilands schildert, finden sich zwischen den Versen 123 und 139 (oben S. 95) der Quere nach geschrieben die vielbesprochenen Verse:

291 „Es waren die den Vater auch gekandt;
Wo sind denn die?“ „Eh man hat sie verbrandt.“

Wer fragt hier? Unmöglich der ewige Jude, der ja die Jahrhunderte durch gewandert ist und alles selbst gesehen hat; man müßte sonst mit Loeper zu der verzweifelten Auskunft greifen, Frage und Antwort einer und derselben Person in den Mund zu legen. Nach dem Ort, wo sich das Fragment in der Handschrift findet, und nach seinem Inhalt ist zweifellos der Heiland der Fragende, der als Sohn von dem eigenen Vater redet und nach der kühnen Voraussetzung der Sage und Goethes im Himmel die Weltzustände aus den Augen verloren hat (V. 145 f.; oben S. 95 und 99). Daß der Antwortende, wie Geiger vermutet, der ewige Jude sei, ist durch nichts angedeutet; wir können mit größerer Wahrscheinlichkeit die Priester darunter vermuten. Ist Christus der Frager, dann ist der Wortlaut nicht mehr mißzuverstehen: er fragt nach denen, die, ohne an ihn zu glauben, ohne die christliche Offenbarung also, den Weg zu dem Vater entweder durch die Natur oder durch die Vernunft gefunden haben. Also Nichtchristen, Juden, Heiden, Ketzer sind gemeint; und natürlich nur die großen Erscheinungen unter ihnen, denn nur diese sind wirklich zur Erkenntnis Gottes gelangt. Man hat kein Recht, das allgemein gehaltene Fragment, das wie eine Zurückweisung des Johanneischen Satzes: „wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht" klingt, bestimmter auszubeuten. Weder die Apostel und die Zeugen der Wahrheit (Loeper), noch die Arianer, die Christus dem Vater unterordneten (Düntzer), noch die Unitarier und im besondern die Verbrennung des Michael Servet (P. Hoffmann), am allerwenigsten die Juden können gemeint sein, von denen

zwar viele verbrannt, aber noch mehr übrig geblieben sind, die der fragende Heiland doch nicht hätte übersehen können. Unser Fragment hängt also mit der zu Goethes Zeiten viel erörterten Lehre von der Verdammung der Heiden zusammen, die wiederum auf der Lehre von der allgemeinen Verderbnis der menschlichen Natur begründet wurde (oben S. 26 f. 40 f. 72 f. 84 f.). Wenn der Mensch nur durch Gott, nicht durch die eigene Kraft, sich von den Mängeln seiner Natur befreien konnte, so war er natürlich ohne den rechten Glauben der Hölle preisgegeben. Die Frage wurde in weiteren Kreisen in Fluß gebracht, als der milde Alberti in Hamburg die Psalmenstelle: „Schüttle deinen Grimm aus über die Heiden" 1769 aus dem Bußgebet ausließ und sich dadurch die hämischen Angriffe seines orthodoxen Kollegen Goeze zuzog. Der Wolfenbüttler Unbekannte hat dann die apostolischen Zeugnisse dafür zusammengetragen, daß die Jünger Christi die vernünftigen Verehrer Gottes keineswegs wie ihre heutigen Nachfolger als Ungläubige, Freidenker, Naturalisten, Religionsspötter betrachtet, sondern als Verehrer Gottes mit „Ihr, die ihr Gott fürchtet" angeredet hätten; die heutigen aber tun so, als ob diese gar keine Religion hätten! Und Lessing in seinen Zusätzen ruft Weh über das menschliche Geschlecht, wenn in der Ökonomie des Heils auch nur eine einzige Seele verloren gehen sollte! und auch er leugnet, daß es jemals die Lehre Christi noch die allgemein anerkannte Lehre der Kirche gewesen sei, daß die Offenbarung auch für diejenigen Menschen zur Seligkeit nötig sei, die gar keine Kenntnis davon erlangen könnten. Er hält sich an das andere

Wort des Johannes: „denn der Vater will auch haben, die ihn also anbeten.“ Der schreibende Jude meint zwar, daß die Priester seit einiger Zeit toleranter geworden seien, sie hätten aber doch noch immer ihre heilige Inquisition, hielten noch ihr Autodafé, schmissen Juden, Ketzer und Unchristen ins Feuer und verbrennten sie zu Asche. Und während die einen behaupten, daß nur der Glaube an Christus selig mache, schreiben die anderen dicke Bücher darüber, daß auch Sokrates, Cicero und andere ehrliche Heiden durch ihr frommes und tugendhaftes Leben heilig geworden seien. Ebenso muß auch Sebaldus den Xenophon, Sokrates und Antonin gegen die Verdammung zum Höllenpfuhl in Schutz nehmen, aber so vergeblich, daß er ausruft: „Großer Gott, ists möglich, daß die, die sich deine Diener nennen, selbst beinahe die Sonne, die du über Gerechte und Ungerechte scheinen lässest, denen entziehen wollen, die dir auch dienen (B. 291 f.), nur nicht nach ihrer Vorschrift, sondern nach eigenem Gewissen! Wie ists möglich, daß sie sie aus der Welt stoßen möchten, wenns anginge!“ Und in dem Tagebuche, das Sebaldus zu übersetzen unternimmt, kommen die folgenden Sätze vor: „Die heiligen Bücher sollen mir beständig Quellen des Nachdenkens über Wahrheit bleiben. Wer aber andere Quellen des Nachdenkens über Wahrheit zu finden glaubt, besonders, wenn er mit mir auf gleiche gemeinsame Wahrheit zurückkommt, den verdamme wer will, ich nicht. Verdamme wer will fast ganz Asien und Afrika, und den größten Teil von Amerika. Sie kennen diese Bücher nicht, und doch hat sie der allgemeine Vater gewiß nicht ohne Wahrheit und ohne Glückseligkeit,

ohne Folge, gelassen" ... „Wenn ich bei Johannes lese: Wer nicht in der Lehre Christi bleibet, der hat keinen Gott; bin ich dann verfluchenswert, wenn ich nicht mit blindem Köhlerglauben alles annehme, wie es buchstäblich da stehet, sondern vermeine, daß in diesen Büchern vieles nicht für die allgemeine Menschheit, nicht für mich, geschrieben sei, aber dennoch redlich alle das Gute und Nützliche, das ich in diesen Büchern finde, zu der Masse der Erkenntnis schlage, die ich aus Natur und Erfahrung geschöpft habe." Und auch der Peripatetiker Christus erfährt, wie man die Menschen mit Verachtung behandelte, wie man ihnen die schrecklichsten Martern antat, wenn sie nicht glauben wollten, was für seine Lehre ausgegeben wurde und kein vernünftiger Mensch glauben konnte. Noch im Jahre 1794 hatte sich in Berlin ein Prediger gegen die Beschuldigungen der Examinationskommission zu rechtfertigen, die den Satz beanstandete: „Man muß die Ehre Christi nicht über die Ehre Gottes des Vaters setzen, man muß Gott über Christum nicht vergessen!" Der Peripatetiker Christus erklärt, das habe er selber so oft und so deutlich gesagt, daß man den Satz nicht sehen wollen müsse, wenn man ihn nicht sieht; und die offizielle Erklärung, daß die Seligkeit nur durch ihn erlangt werden könne, weist dieser aufgeklärte Christus entschieden zurück.

Goethe selber hatte schon aus der Arnoldischen Kirchengeschichte (oben S. 44), die auch die Ketzer mit Liebe umfaßte, tiefe und nachhaltige Eindrücke empfangen; und mancher Ketzer, den man ihm bisher als toll oder gottlos dargestellt hatte, erschien ihm nun

in einem ganz anderen Lichte. Er erzählt auch in Dichtung und Wahrheit, wie er als kindlicher Theosoph nun selber den Weg zur Gottheit, ohne die christliche Offenbarung, suchte. Sein milder Pfarrer hält zwar den Christusglauben für sich selber für unbedingt nötig; aber die Verdammung der Heiden ist eine von den Lehren, über die er wie über glühendes Eisen hinwegeilt. In genauer Übereinstimmung mit unserem Fragmente heißt es dann im Werther: „Ich ehre die Religion, das weist Du, ich hoffe, daß sie manchem Ermatteten Stab, manchem Verschmachtenden Erquickung ist. Nur kann sie denn, muß sie denn das einem jeden seyn? Wenn Du die große Welt ansiehst, so siehst Du Tausende, denen sie's nicht war, Tausende, denen sie's nicht seyn wird, gepredigt oder ungepredigt, und muß sie's denn mir seyn? Sagt nicht selbst der Sohn Gottes: daß die um ihn seyn würden, die ihm der Vater gegeben hat. Wenn ich ihm nun nicht gegeben bin! Wenn mich nun der Vater für sich behalten will, wie mir mein Herz sagt!“ Und mit Recht hat schon D. Jacoby die Verse aus dem Faust herangezogen, die an eine Stelle bei Spinoza anklingen:

„Die wenigen, die was davon erkannt,
Die thöricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten,
Dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten,
Hat man von je gekreuzigt und verbrannt.“

Stolberg gegenüber hat Goethe 1776 in Weimar von den Riesengeistern geredet, die sich auch den wenigen geoffenbarten Wahrheiten nicht beugen. Und aus späterer Zeit noch stammen die satirischen Verse des Kanzlers im zweiten Teil des Faust:

„Natur und Geist — so spricht man nicht zu Christen,
Deshalb verbrennt man Atheisten,
Weil solche Reden höchst gefährlich sind.“[98])

Auf einem zerrissenen Fetzen Papier, der deutlich an Goethes Beschreibung seiner damaligen Manuskripte erinnert (oben S. 52 f.), finden sich dann ein paar einzelne Stellen (V. 293—303), die Goethe ohne Zusammenhang, wie sie ihm eben einfielen, hintereinander niederschrieb und die sich nicht mit genügender Sicherheit in den Gang des Gedichtes einfügen lassen. Mit den beiden ersten Versen weiß ich nichts anzufangen:

293 Ich habe nun dem strengs[ten?] heilgen Leben
Von meiner Jugend mich erge[ben].

Goethe selber kann mit dem Reimpaar unmöglich schon eine klare Vorstellung verbunden haben. Denn „von Jugend“ kann doch nur ein Älterer sagen; und wenn dieser sich „nun“ dem heiligen Leben ergibt, so ist das nicht von Jugend an. Man sieht, daß die Vorstellung noch ganz unbestimmt war. Möglicherweise liegt hier der Ansatz zu einer Vorgeschichte des Ewigen Juden vor, den wir ja als einen religiösen Mann kennen.

Weit interessanter sind die beiden folgenden Verse:

295 O Freund, der Mensch ist nur ein Tohr,
Stellt er sich Gott als seines Gleichen vor.

Dieses Fragment unterscheidet sich von allen übrigen dadurch, daß es sich nicht gegen eine bestimmte geistliche Richtung des 18. Jahrhunderts wendet, sondern gegen die schwache menschliche Vorstellungs- und Fassungskraft

überhaupt, wie sie zu allen Zeiten war und ist. Das Fragment trifft also auch nicht bloß Stilling, sondern den Dichter mit, die ganze Gottesvorstellung des Sturmes und Dranges und der Menschen überhaupt. Gewiß denken wir uns den milden Spott von der höchsten Höhe herab besser im Mund des Heilandes als des Juden. Goethe aber hat wenig Gedanken so oft und so unermüdlich wiederholt, wie diesen, der auf die Spur Feuerbachs leitet und sehr bezeichnenderweise, eben seiner allgemeinen Beziehung wegen, nicht in den geistlichen Romanen, sondern bei den ganz Großen, bei G. Bruno, Montesquieu, Voltaire, Lichtenberg u. a., seine Vorläufer findet. Nahe gelegt wurde er Goethe erst in der Sturm- und Drangzeit, wo er und seine Genossen Gott und Götter ebenso vertraulich umfassen und am warmen Herzen hegen wollten, wie die Großen der Vorzeit, einen Sokrates oder Shakespeare. Die wahre Religion nennt der junge Goethe damals diejenige, der statt des Heiligen ein großer Mensch erscheint, den ich nun mit Liebesenthusiasmus an meine Brust drücke und rufe: „Mein Freund und mein Bruder!" Das war ganz im Sinne Herders gesprochen, der in Christus, ohne an seiner Gottheit zu zweifeln, doch den größesten Menschenfreund und den verdienstvollsten Mann verehrte, und der in seiner „Plastik" schrieb: „Götter und Helden der Griechen waren alle aus ihrem Geschlecht, ihre Vorfahren, ihresgleichen ... Es ist wundersam, wie selten uns nur ein Mensch erscheint und wie noch seltener Mensch einen Menschen umfaßt und ihn so lieb gewinnt, daß er ihn mit sich trage und ihn der Ewigkeit gebe." In diesem

Sinne sagt auch der alte Pfarrer bei Goethe: da Gott Mensch geworden sei, damit wir arme sinnliche Kreaturen ihn mögten fassen und begreiffen können, so muß man sich vor nichts mehr hüten als ihn wieder zum Gott zu machen. Die Frankfurter Gelehrten Anzeigen klagen: „Wann werden doch die Menschen die Ratschlüsse des Unendlichen nicht mehr nach den Eingebungen ihrer kleinen thörichten und stolzen Leidenschaften modeln, Pour savoir ce qu'il est il faut être lui même gehört auch hieher." Den Brief an Lavater vom 26. April 1774 muß man hier ganz nachlesen; aber noch sieben Jahre später schreibt Goethe an ihn: „Wohl sagst Du, daß der Mensch Gott und Satan, Himmel und Erde alles in Einem sey, denn was sind diese Begriffe anders als Konzepte, die der Mensch von seiner eigenen Natur hat." Der Anthropomorphismus hat zwei Seiten: er ist die einzig mögliche, der menschlichen Schwäche entsprechende Vorstellungsart Gottes; aber er ist eben doch nur menschliche Beschränktheit — so kann auch das Urteil über ihn zwiespältig sein. Während die Stürmer und Dränger die menschlich-persönliche Vorstellung Gottes für die einzig mögliche erklären, sind die Schüler Spinozas in Weimar darüber anderer Meinung: „Du willt Gott in Menschengestalt als einen Freund, der an Dich denkt," schreibt Herder an Jacobi, „bedenke, daß er alsdann auch menschlich, d. h. eingeschränkt an Dich denken muß. Sag also, warum ist er Dir in Menschengestalt nötig?" Und Goethe führt noch später in den Zahmen Xenien den Pantheisten mit den, jetzt wieder ironisch, gemeinten Versen ein:

„Was soll mir euer Hohn,
Über das All und Eine?
Der Professor ist eine Person,
Gott ist keine.“

Ein paar Jahre später (1789) zeichnet Goethe das Profil des Jupiter und schreibt an Herder: „Bei der Gelegenheit habe ich sehr sonderbare Gedanken über den Anthropomorphismus gehabt, der allen Religionen zu Grunde liegt und habe mich des bonmots abermals erfreut: Tous les animaux sont raisonnables, l'homme seul est religieux.“ Die schöne Seele klagt in ihren Bekenntnissen, daß wir, um von den göttlichen Dingen zu reden, unsere Vorstellungsart anwenden müssen: „Wo ist vor ihm etwas Hohes oder Tiefes, etwas Dunkles oder Helles? Wir nur haben ein Oben und Unten, einen Tag und eine Nacht. Und eben darum ist er uns ähnlich geworden, weil wir sonst keinen Theil an ihm haben könnten“; dann weiß sie aber doch wieder, daß im Begriff des Menschen kein Widerspruch mit dem der Gottheit liege, darauf gründen sich ja die Ansprüche unserer Gottähnlichkeit. Hier haben wir also die Umkehrung des Satzes, die später in Versen folgendermaßen lautet:

„Je mehr du fühlest ein Mensch zu sein,
Desto ähnlicher bist du den Göttern.“

In „Israel in der Wüste“ heißt es: „Wie der Mann, so auch sein Gott“; auch diesen Satz hat Goethe später in den Zahmen Xenien in Verse übertragen:

„Wie einer ist, so ist sein Gott.
Darum ward Gott so oft zum Spott.“

In Dichtung und Wahrheit erörtert Goethe sehr schön, wie sich Lavater, die Klettenberg und er selbst nach ihrer verschiedenen Person ihren Christus ausbildeten. Im Anschluß an G. Bruno sind dann die schönen Verse gedichtet:

> „Im Innern ist ein Universum auch,
> Daher der Völker löblicher Gebrauch,
> Daß jeglicher das Beste, was er kennt,
> Er Gott, ja seinen Gott benennt,
> Ihm Himmel und Erden übergibt,
> Ihn fürchtet und womöglich liebt."

Die Sprüche in Prosa formulieren den Gedanken allgemein: „Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphisch er ist"; man darf hier nicht bloß an religiöse Vorstellungen denken, denn Goethe redet in Briefen auch davon, daß alle Philosophie über die Natur nur Anthropomorphismus bleibe, und er gibt selbst eine anthropomorphistische Ausdeutung von Fall und Stoß. Bei Eckermann klagt er dann wieder darüber, daß die Leute Gott traktieren, als wäre das unbegreifliche, gar nicht auszudenkende Wesen nicht viel mehr als ihresgleichen; sie würden ihn sonst nicht mit Namen nennen. Und wie nahe sich dieser Gedanke mit dem andern von der Unfaßbarkeit und Unverständlichkeit Gottes für den Menschen (oben S. 58) berührt, das geht ja auch noch aus den Worten im zweiten Teil des Faust hervor[99]:

> „Thor! Wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
> Sich über Wolken Seinesgleichen dichtet."

297 Du fühlst nicht wie es mir dur[ch] Marck und Seele geht,
Wenn ein geängstet Herz bey mir um Rettung fleht,
Wenn ich den Sünder sehn muß [seh mit?] glühende

Daß hier ein Gegensatz zwischen der christlichen Milde und der angeblichen Grausamkeit und Hartherzigkeit der jüdischen Religion angedeutet sei, kann ich nicht heraushören. Loeper hält die Stelle für einen Teil der Rede Gottes vor der Absendung des Sohnes (V. 106 ff.). Besser würden sie dem Inhalt nach in Mund des Sohnes selbst passen, der seine zweite Mission dadurch bewirken oder erbitten könnte. Leider aber passen die sechsfüßigen Jamben, die sonst wohl zerstreut (V. 8. 77. 149. 162. 303) vorkommen, gerade zu jenem strophisch gegliederten Fragment nicht. Vielleicht ist es ein früherer Ansatz oder ein Aperçu zu einer beabsichtigten Umarbeitung der Absendung des Sohnes (oben S. 91)[100].

300 Und fand als ich mich aufgerafft
Verschüttet ach in meinem Bette
Des Lebens Balsams Füllekraft,
Womit ein Fürstenkind sich wohl begnüget hätte.

Ob diese Verse wirklich, wie Erich Schmidt vermutete, eine bloße Improvisation des Dichters sind oder ob nicht vielleicht doch der Ewige Jude redet, der sich nach einer unruhigen Nacht zu neuer Wanderung aufgerafft hat, muß wohl unentschieden bleiben. Der Lebensbalsam ist hier in kühnster Weise verwendet. Er wird auch in „Scherz, List und Rache" erwähnt, dort im eigentlichen Sinn. Von einem Erfinder dieses Quacksalbermittels kann nicht die Rede sein; denn jeder Marktschreier hat ein anderes, ebenso berühmtes Universalmittel. Auch im geistlichen Don Quichotte wird von einem Quacksalber Dr. Stubbs untrüglicher Balsam

ausgeboten, der durch die ganze christliche Welt als ein allgemeines Mittel berühmt sei, ohne den keine Familie sein sollte und der sich sieben Jahre lang hält, d. h. noch immer so gut bleibt als jetzt. In übertragenem Sinn wird er gern für Seelisches verwendet: Albertine Grün nennt eine geistige Freude „wahren Lebensbalsam"; Sophie von La Roche erwartet in dem Besuch der Frau Sarassin einen Lebensbalsam, der sie verjüngen werde. Auch bei Goethe hat die Muse dem Hans Sachs für die Seele Nahrung und Balsam auserlesen, indem sie ihm die Geliebte zuführt. Goethe verwendet die Sache hier in ganz sinnlicher Bedeutung; man erinnert sich an den Lebensquell, den Minerva dem Prometheus für die Menschen eröffnet. Zu dem „Fürstenkind" (V. 303) vergleiche man den Urfaust: „Er thut, als wär er ein Fürsten Sohn"[101]).

Deutlicher ist der Zusammenhang, aber nur unvollkommen der Wortlaut und der Sinn von etlichen Versen zu erkennen, die Goethe auf dem Foliobogen, der die Ankunft des Heilands (V. 109 ff.) schildert, unten an dem Rand nachgetragen und durch Verweisungszeichen als zwischen die Verse 165 und 166 gehörig bezeichnet hat (oben S. 105). Hier würden sie nun wohl dem Inhalt nach, aber nicht nach dem Tone gepaßt haben, der die feierliche Stimmung mit einer grellen Dissonanz unterbrochen hätte.

304 nicht gut nicht bös, nicht gros nicht klein,
so scheisig als sie sollten seyn.
Doch wenn ers thät sich feste kopfen
Das Reich Gottes hinein zu propfen

Der Zusammenhang ist hier völlig klar: Christus findet die Welt so wieder, wie sie immer gewesen ist (V. 158 ff.). Nun ist es aber ein alter Lieblingsgedanke des jungen Goethe, daß die Welt immer und überall gleich, gut und böse in Einem, gewesen sei. Er stand als Weltbetrachter von jeher jenseits von gut und böse; und wenn er sich dabei auf „edle Philosophen" beruft, so wüßte ich nur Spinoza zu nennen, dann aber auch Hans Sachs, der seinen Schwank vom Bauernknecht mit den Versen schließt:

„Sie sint geleich, pos oder guet,
Gott es doch als im pesten thuet."

Der junge Goethe aber schreibt schon 1770: Straßburg sei nicht ein Haar besser noch schlimmer als alles was er auf der Welt kenne; es habe aber doch gewisse Seiten, die einen zum Guten und Bösen in Bewegung setzen und aus seiner gewöhnlichen Lage bringen könnten. Und in der Shakespearerede: „Das was edle Philosophen von der Welt gesagt haben, gilt auch von Shakespearen, das was wir bös nennen, ist nur die andre Seite vom Guten, die so nothwendig zu seiner Existenz gehört, als Zona torrida brennen und Lapland einfrieren muß, daß es einen gemäßigten Himmelsstrich gebe." Auch in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen redet Goethe, wenn es von der Natur heißt: „schön und häßlich, gut und bös, alles mit gleichem Recht neben einander existirend". Ein anderes Mal wenden sich die Anzeigen, gelegentlich der Hallerschen Briefe über die wichtigsten Wahrheiten der Offenbarung, gegen die auch in unseren Fragmenten verspottete anthropomor-

phistische Methode (oben S. 155 f.), die jede Vorstellungs=art des Menschen zur Sache Gottes machen und mit Verfolgungsgeist behaupten möchte, daß das, was Gott von uns als gut und böse angesehen haben will, auch vor ihm gut und böse sei. „Darin sind wir alle einig, daß der Mensch das thun sollte, was wir alle gut nennen.“ Wenn wir uns erinnern, wie Goethe auch in den Bekenntnissen der schöne Seele und an zwei Stellen im Faust das Dunkel und Hell, Oben und Unten der Menschheit zuschreibt (oben S. 155 f.), so möchte man wohl auch hier an Goethe denken, dessen Tun frei=lich der Lehre des Nachsatzes nicht entsprach; denn Merck schreibt von ihm an Nicolai: „er folgt ganz seiner Laune, unbekümmert über die Folge ihrer Mora=lität“. Und Goethe selbst bekennt noch später Lavater gegenüber: „Alle deine Ideale sollen mich nicht irre führen wahr zu sein, und gut und böse wie die Natur.“ Weiter heißt es im Pater Brey:

„Und lebt ein jedes doch fortan,
So übel und so gut es kann.“

Auch das derbe Kraftwort, dessen sich Goethe in unserem Fragment (V. 305) von den Menschen bedient, kommt in den Briefen noch später in derselben Bedeutung vor, wenn er an Merck schreibt, er sei in Weimar mehr als jemals am Platz, das „durchaus Scheisige dieser zeit=lichen Herrlichkeit zu erkennen“. Und ganz derselbe Ton herrscht in einem Brief an Herder: „Lieber Bru=der, schreib mir doch manchmal, grimm oder gut, über alles und nichts! Sieh, da die Welt so voll Scheis=kerle ist, sollten wir doch mit einander tissiren und

scheisen"[102]. Die letzten, sprachlich noch nicht gelungenen und nicht sicher leserlichen Worte scheinen zu sagen: um das Reich Gottes in diese scheisigen Menschen zu pflanzen, müßte der Heiland sie erst noch tüchtig schröpfen. Einen „kopfen" oder „köpfeln" bedeutet: ihm zur Ader lassen oder ihm Schröpfköpfe setzen, auch: die Blähungen abtreiben. „Propfen" ist die ältere mitteldeutsche Form von „pfropfen".

Wenn wir sonst noch Umschau halten, wo sich etwa Reste vom Ewigen Juden fänden, sticht uns schon durch die gleiche Beschaffenheit der Handschrift ein Blättchen in die Augen, das sich im Nachlaß der Klettenberg gefunden hat und die Verse enthält:

> Die Herren blendt gar offt zu vieles Licht,
> Sie sehn den Wald vor lauter Bäumen nicht.

Inhaltlich ließen sich die Verse sehr gut entweder auf die orthodoxen Dogmatiker oder auf die Schüler Semlers mit ihren gewagten Hypothesen (oben S. 119 f.) beziehen. Und auch das Versmaß kommt in unseren Fragmenten häufig genug (V. 20. 137. 144 f. 148. 151. 153. 155. 163. 170. 172), besonders auch in allgemeinen Sätzen (V. 74 ff. 291 f. 296) vor[103].

Ganz im Stil und im Versmaß unserer Fragmente sind ferner die Verse über die Dreieinigkeit in der Hexenküche des „Faust" gedichtet, und da Goethe in Italien die Papiere zum Ewigen Juden wieder gelüftet hat, könnte ja auch wohl ein Fragment im „Faust" Aufnahme gefunden haben. Aber der Eingang: „Mein Freund, die Kunst ist alt und neu", der auf Faust Bezug nimmt, zeigt deutlich an, daß der Dialog hier

keine Lücke aufweist; es könnte also höchstens ein Fragment benutzt sein, was sich nicht mehr beweisen läßt[104]). Deutlich dagegen erkennt man aber die negative Nachwirkung des Ewigen Juden, der ja damals noch nicht endgültig aufgegeben war, in dem „Faust". Denn daß die in das Fragment neu eingeschobene Stelle über die Theologie in der Schülerszene so trocken und uncharakteristisch ausgefallen ist, fällt umsomehr auf, als Mephistopheles hier, wie man meinen sollte, am meisten Gelegenheit gehabt hätte, recht den Teufel zu spielen. Hier darf man wohl der Meinung Ausdruck geben, daß der Dichter des Ewigen Juden, der von Satire auf die kirchlichen Zustände und die theologische Wissenschaft strotzte, mit den Farben nur absichtlich gespart hat, weil er sich selber nicht in die Quere kommen wollte[105]).

4. Sprache und Vers.

Es gibt nur wenige große und kein anderes Werk Goethes von so geringem Umfange, die über eine so reiche Skala von Tönen verfügten und von der Sprachgewalt des jungen Dichters ein so lebendiges Zeugnis ablegten als diese Fragmente. In dem kecksten und burschikosesten Ton beginnt er von dem Gegenstand zu reden, dem er doch selber eine religiöse Bedeutung zuschreibt. Ungeniert steht er im Proömium mit der eigenen Person in dem Vordergrund, um dann langsam hinter dem Gegenstand zu verschwinden. Entlockt ihm die Trägheit der orthodoxen Priester noch einen lebhaften Schwur (V. 39 ff.), so tritt er dann später

nur mehr hervor, um die Leser auf die Hauptsache aufmerksam zu machen (V. 75) oder den harmlosen Begleiter Christi mit „mein Mann“ (V. 222) anzureden; erst am Ende eines späteren Fetzens kommt er dann wieder mit einer leicht hingeworfenen epischen Formel (V. 276) und mit der Hans Sachsischen Ankündigung des späteren Berichtes (V. 290) zum Wort. Bald nach dem treuherzigen Ton des Einganges mit der zutraulichen Anrede an den lieben Leser (V. 13 ff.) beginnt er die Sprache der Geistlichen zu reden und er weiß die orthodoxe und amtliche Geistlichkeit auch im Ton und im Wortschatz von der leidenschaftlich aufgeregten der separatistischen Zeloten zu unterscheiden. Scharfe satirische Geißelhiebe auf die Gotteslästerer wie auf die Geistlichen werden dann wieder von dem derbsten Ton der Bänkelsängerballade abgelöst; dieser aber sofort wieder als zu unedel fallen gelassen und die erhabenste Feierlichkeit herrscht in den Versen von dem wiederkehrenden Heiland, dessen innige Liebe zu dem Menschengeschlecht einen ergreifenden Ausdruck findet, aber auch selber bald wieder dem ernsten Ton der strafenden Satire Platz machen muß. Und im lebhaftesten Plauderton wandern wir nun mit Christus und dem Dorfpfarrer auf der Landstraße, hören die üblichen Fragen der Torwache, den schlechten Witz des branntweinigen Korporals und die schroffe Abweisung der übel gelaunten, bald jedoch wieder begütigten Köchin — lauter Wendungen aus der Umgangssprache des Volkes, jede einen ganzen Charakter mit ein paar Worten sofort deutlich vor unsere Augen stellend. Und dieses ganze Gemisch so kräftig mit biblischem Sauerteig durchsetzt,

daß es nicht wie ein Matzkuchen sitzen bleibt. Es ist, wie der Dichter sagt (V. 20), wirklich ein Kauderwelsch, er hat wirklich geredet, wie es ihm der Geist eingegeben hat. Es war aber auch ein Pfingstgeist, der es ihm gegeben hat, mit so vielen Zungen zu reden.

Der Stil des Sturmes und Dranges ist namentlich im Proömium fühlbar, wo sich auch die burschikose Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit in dem oft hingeworfenen Wörtchen „wohl" verrät (V. 1. 16. 18). Später verwendet der Dichter ein Kraftwort wie „Dreck" (V. 83), um einem satirischen Ausfall die Pointe aufzusetzen. Gott Vater und Gott Sohn mit Grobheiten (V. 96) herumwerfen zu lassen, hat er bald aufgegeben, aber den harmlosen Dorfpfarrer gutmütig als „Schaf" (V. 206) eingeführt und selbst die feierliche Stimmung des wiederkehrenden Heilands durch eine triviale Wendung wie „in der Sauce liegen" (V. 159) unterbrochen. Mit dem Stil dieser Zeit teilen auch unsere Fragmente die Vorliebe für die sinnliche Anschauung gegenüber der logischen und grammatischen Form. Vom Gottesdienst ist die Rede, — der Dichter aber, der gleich das ganze Wesen vor Augen hat, fährt nicht mit „er", sondern mit „es" fort (V. 52); das Häuflein ist beisammen, — aber „sie" gaffen und langeweilen nun (V. 61); die Dumpfheit und die Begier werden genannt und ausgemalt — „das", nämlich alles was in dem Bild enthalten ist, ruft den Heiland herunter (V. 152). Dem Leser bleibt es nicht bloß in einzelnen Versen, sondern oft eine ganze Strecke von Versen hindurch, selbst dort, wo die Personen abwechseln, überlassen, sich das Subjekt aus dem Zusammen-

hang oder aus dem Sinn zu ergänzen; bei dem Pronominalsubjekt, und zwar in allen drei Personen, ist das fast das Gewöhnliche (oben S. 133). So wie das Pronomen, fehlt auch öfter der Artikel, der bestimmte so gut wie der unbestimmte, so daß allgemeine Begriffe mit der Kraft von Individuen auftreten und Appellativa wie Eigennamen gebraucht erscheinen: (der) Poltrer V. 41; (eine) wonnevolle Zähre V. 135; (die) Reformation V. 270; (das) Herz V. 286 (hier formelhaft). Die Vorliebe für kräftige Kürze und Knappheit zeigt sich auch, wenn das Simplex für das Kompositum gebraucht wird (z. B. „lies" für „erließ" V. 239); und in der, freilich auch auf metrischen Gründen beruhenden Vorliebe für die zusammengezogenen oder verkürzten Formen, die dem „coupierten Stil" sein Gepräge geben: z. B. rab (V. 169); Gleiter (V. 256); an (de)s (V. 268); an (für heran, V. 228). Auch in der Syntax wird vieles abgeschafft, was die gewöhnliche Schriftsprache besonders im Gebrauch der Partikel verlangt; in unmittelbar aufeinander folgenden Versen werden z. B. die eingeklammerten Wörtchen erspart: (so) gering V. 230; als wie (da) er V. 231; (als) ein Fremdling V. 235; als (ob) sie's V. 248; sie dachten lang (nach) V. 252; von uralters (her) V. 269. Die Syntax bedient sich, wo nicht höhere Absichten vorliegen, der einfachsten Mittel der Umgangssprache; wie diese bevorzugen unsere Fragmente die Parataxe, sie gehen der logischen Über- und Unterordnung der Sätze in der Schriftsprache geflissentlich aus dem Wege. Die dominierende Konjunktion ist daher „und", von dem ein so starker Gebrauch gemacht wird, daß es einmal in vier Versen sechsmal

erscheint (V. 69—72). „Und“ kommt im Ewigen Juden in allen Bedeutungen vor: es vertritt „ebenso“ (V. 17); es bedeutet: „und doch“ (V. 71); es steht für „so daß“ (V. 196); es hebt den Vordersatz wieder auf (V. 28). Der Bedingungssatz nimmt in aufeinanderfolgenden Versen (V. 15 und 17) die Form des Hauptsatzes an; und für das Anakoluth hat Goethe schon hier die Vorliebe bewährt, die ihm auch später eigen geblieben ist (V. 123; hintereinander V. 150 und 152). Tritt in allen diesen Fällen anstatt der logischen Verknüpfung und Unterordnung Hauptsatz gleichberechtigt neben Hauptsatz, so ist es natürlich ein ganz anderes Ding, wenn die Dumpfheit des menschlichen Sinnes und die schlangenknotige Begierde in einem Wirrsal von begonnenen und wiederaufgegebenen Nebensätzen geschildert werden, welche, selber ein solcher Schlangenknoten, das unklare Streben und Ringen kräftig versinnlichen (V. 147 ff.).

Dem Bilderreichtum der Fragmente konnten auch die Anmerkungen nur annäherungsweise gerecht werden. Hier sei nur darauf aufmerksam gemacht, wie kühn Goethe das Heilige mit dem Profanen vergleicht (V. 120 ff.); wie er in der nächsten Nähe zugreift, wenn er die Geister mit den Rheinweinsorten (V. 92) oder die offiziellen Kundmachungen der Staatsreligion mit petschierten Selterserwasserflaschen vergleicht (V. 226 f.); wie ihm auch die Natur, Ameisen und Schlangen, den Stoff zu Bildern liefert (V. 35 f., 149 ff.); wie er den biblischen Bildern vom Sauerteig (V. 203 ff.) und vom Feigenbaum (V. 231 ff.), mit Benutzung anderer Bibelstellen, eine originelle Wendung gibt; wie sich aus bibli-

schen Reimen das Bild des Geizes zu einer grotesken Personifikation auswächst (V. 174 ff.) und der Bauch einfach als Name für seinen Träger, den feisten Pfaffen, dient (V. 41. 190). Auch auf den raschen Wechsel der Bilder, die, ohne sich aufzuheben oder zu stören, eins in das andere übergehen, und auf das kühne Zeugma, das daraus folgt, sei nur im Vorübergehen aufmerksam gemacht. Unter den Neubildungen spielen wie in der Goethischen Jugenddichtung überhaupt, so auch hier die Komposita die erste Rolle, wo der junge Dichter die kühnsten Verbindungen schafft, indem er die Vorstellungen auf zyklopische Weise einfach nebeneinander stellt: Schmerzen Hügel (V. 129), Hunger Sinn (V. 174), Klauen Hände (V. 175) oder das prachtvollste Beispiel: „mit Herz und Liebesarmen flehst du aus tiefem Drang zu mir“ (V. 138 f.). Nur einmal findet sich das Gegenteil: aus metrischen Gründen löst der Dichter das Kompositum „Hochweg“ in „hoher Weg“ auf (V. 207). Auch hier begegnen wir dem Lieblingswörtchen „all“ (V. 132. 173), das im Urfaust so wahllos angewendet wird und später weise auf die nachdrücklichsten Stellen eingeschränkt wurde. Von stehenden Beiwörtern werden nur die einfachsten gebraucht: am meisten das innige, von Luther gehegte Wörtlein: lieb (der liebe Sohn V. 94, das liebe Leben der Natur V. 181, das Brot so lieb V. 204), oder zweimal hintereinander voll (die volle Welt V. 118, der volle Himmelsflug V. 123), das homerische: die weite Erde (V. 110) oder gar nur das gemütliche „mein“ (V. 222). Aus der älteren Sprache stammen die zum Teile im Dialekt und im Volkslied fortlebenden Formen

und Wendungen, wie: Befurcht (V. 204), Türne (V. 221), das Hans Sachsische schwung (V. 109) und die durchgehenden het und tet, von denen das letztere gern zur Umschreibung dient: tet er sagen (V. 249), tet er fragen (V. 285. 289 u. ö.). Auch in der Wortstellung zeigt sich Altertümliches: so die seit Opitz verpönte, im Volkslied fortlebende Nachstellung des Adjektives: Tochter Zion kränklich (V. 48); Brot so lieb (V. 204); oder die Schlußstellung des Verbums, die wie bei Hans Sachs auf metrischem Bedürfnis beruht: er auf dem Berge stille hält (V. 115. 133. 239). Wie im Urfaust kommt endlich die Wiederholung derselben Wörter und Begriffe unmittelbar hintereinander nicht selten vor. Sie ist gewiß öfter, wie auch im Faust, wo später so viele Änderungen nötig befunden wurden, aus der Flüchtigkeit des ersten Entwurfes zu erklären; sehr oft aber auch wird sie ganz unanstößig hingenommen, als eine bloße Folge der treu nachgeahmten Umgangssprache, die besonders mit den „fragt" und „sagt" nicht sparsam ist: namentlich diese Wörter wiederholen sich bei Goethe gern (V. 101 f. 245 ff. 249 ff.), aber auch „voll" (V. 118. 123), „wohl" (V. 1. 16. 18. 106) und in chiastischer Stellung „weit" und „nah" (V. 109 f.).

Die Fragmente sind in Knittelversen geschrieben, die der Dichter in dem Proömium selber den „wolgeschliffnen leichten Reimen" (V. 10) entgegenstellt, wobei er wohl einen Seitenhieb auf Wielands Reimkunst (oben S. 50) führt. Von den 307 Versen sind zwei Drittel stumpf, und kaum ein Drittel (87 Verse) klingend, was ganz dem frischen, kecken, aggressiven Inhalt ent-

spricht. Der Länge nach bewegen sich die Verse zwischen 4 und 6 Hebungen und zwischen 8 und 13 Silben; jedoch so, daß die vierhebigen Verse niemals die Zahl von 11 Silben überschreiten. Daraus ersieht man schon, daß es sehr zahme Knittelverse sind, ebenso wie die Verse des Urfaust. Und in der Tat sind denn auch nicht weniger als 200 Verse regelmäßige vierfüßige Jamben mit stumpfem (146) oder klingendem (54) Ausgang. Wenig von diesem Schema entfernt sich eine größere Anzahl (27) von Versen, die in einem Versfuß zweisilbige Senkungen aufweisen: im Auftakt 1; im zweiten Fuß 6; im dritten Fuß 17; im vierten Fuß 2. Nur zwei Verse dieser jambischen Gruppe haben in zwei Versfüßen eine zweisilbige Senkung: der eine (V. 203) im ersten und zweiten, der andere (V. 242) im ersten und dritten Fuß; und sogar hier muß es noch zweifelhaft bleiben, ob Goethe im ersten Falle das Wort „Sauerteig“ nicht zweisilbig gehört hat. Noch weiter entfernen sich nur zwei jambische Verse von dem Schema, indem beide mit zweisilbigem Auftakt eine fehlende Senkung verbinden; zwischen der ersten und vierten Hebung: Unser Hérr / fühlt ihm aúf den Záhn V. 212; zwischen der zweiten und dritten Hebung: Aus der Schúrz ein Kraúthaùpt verlór 278. Ich komme darauf noch zurück.

Der Knittelvers kann auch fallenden Rhythmus annehmen, was freilich bei unentschiedener Betonung, besonders wenn mehrere einsilbige Wörter an die Spitze treten, nicht immer sicher zu erkennen ist. Die Zahl der vierhebigen Verse mit deutlich fallendem Rhythmus beträgt nur 24 (gegenüber 200 jambischen), was wieder

zu dem kräftig ausschreitenden Ton und Inhalt des Gedichtes stimmt. Und von dieser Minderzahl entfernt sich der größere Teil (15) nur dadurch von dem jambischen Schema, daß der erste Versfuß kein Jambus, sondern ein Daktylus ist: eine Erscheinung, die bekanntlich auch in den streng jambischen Versmaßen etwas durchaus Gewöhnliches ist und sich in unseren Fragmenten auch dreimal hintereinander wiederholt (V. 215 ff. 237 f.). Steht hier zweisilbige Senkung im ersten Fuß des trochäischen Verses, so finden wir sie im zweiten Fuß nur dreimal, im dritten nie. Zweimal in demselben trochäischen Verse kommt zweisilbige Senkung dreimal vor: zweimal im ersten und zweiten Fuß (V. 41. 235) und einmal im zweiten und dritten Fuß (V. 21), wobei aber das Fremdwort (In Judáa dem heiligen Lánd) zu beachten ist. Auch hier finden sich nur drei Verse, die größere Freiheiten in Anspruch nehmen. Zwei mit einer dreisilbigen Senkung im ersten und einer zweisilbigen Senkung im zweiten Takt (V. 40 und 62); und einer mit fehlender Senkung im ersten und mit zweisilbigen Senkungen im zweiten und dritten Takt (V. 26). Auch darauf komme ich gleich zurück.

Nicht selten, in 32 Fällen von den 307, gehen die Verse über vier Hebungen hinaus: 26 fünffüßige und 6 sechsfüßige Jamben; längere Verse von fallendem Rhythmus kommen also nicht vor. Man fühlt die Wirkung dieser längeren Jamben sofort; in den meisten Fällen kann man sich die Wirkung auch klar zum Bewußtsein bringen. Sie dienen entweder dazu der Periode einen deutlichen Abschluß zu geben (V. 8. 20. 83. 169).

Oder sie haben einen sententiösen Charakter (V. 73 ff. 291 f. 303) und verschwinden sofort (V. 78 ff.), wo die Satire heftig hervorbricht. Sobald der wiedergekehrte Heiland von der ersten Träne zu der Reflexion über die Welt und die Menschen übergeht, stellen sie sich ein (V. 144 ff.); wie auch sonst in den Partien, wo der Dichter oder seine Personen zu reflektieren beginnen (V. 162 f. 169 ff. 293 f.). Aber auch der Ausdruck der unendlichen Sehnsucht des Erlösers nach den Menschen (V. 137, mitten unter vierhebigen Versen) und sein Mitgefühl mit dem reuigen Sünder (V. 297 ff.) greifen zu den längeren Versen, unter denen auch etliche Alexandriner sind (V. 8. 77. 162. 297 f. 303).

Wenn wir nun die Natur der Senkungen näher betrachten, so hilft uns auch hier die Annahme einer absoluten, sich stets gleichbleibenden Quantität der Silben nicht vom Fleck. Es ist ja sehr leicht zu beobachten, daß Silben mit liquiden Konsonanten besonders häufig vorkommen, oder daß Goethe in andern Fällen ein Wort wie „Sauerteig" eben auch zweisilbig hören konnte. Dem steht aber wieder gegenüber, daß Wörter wie: „Gott", „spricht", „einmal", „halb" ebensogut in der zweisilbigen Senkung vorkommen, Wörter also, deren vokalischer und konsonantischer Gehalt und darum auch ihre Silbenquantität offenbar eine größere ist. Mehr hilft es uns schon, wenn wir in den Fällen, wo solche schwere Silben in zweisilbiger Senkung stehen, die Wortklassen in Betracht ziehen: es sind meistens Partikeln: „doch", „so", „auch", „von", „aus"; oder das im Auftakt besonders beliebte und stets schnell gesprochene Wörtchen

„all“ (ohne Emphase): „aller Wünsche“; oder das fast enklitische einmal: „nicht einmal“; oder das wiederholte „halb—halb“, wie jede Wiederholung flüchtiger gesprochen; oder ein Verbum (V. 67), das nicht die eigentliche Aussage enthält, sondern nur einen schon bekannten Begriff wiederholt; oder gehaltreiche Silben in Fremdwörtern, über die wir flüchtiger als die Romanen hinwegeilen: „Rèformatión“. Das ist schon die relative Quantität; die Quantität, die nicht allein von der Summe der Sprachlaute abhängt, sondern von der Bedeutung, die die Silbe für die Rede hat. Und nun kommt noch ein Weiteres hinzu. Es sind in allen Fragmenten bloß zwei Verse enthalten, wo die Senkungssilben zahlreicher auftreten. Sehen wir sie uns genauer an. Einer lautet (V. 62):

„Hätten das auch kónnen im Témpel thún“.

Das ist eine beiläufig hingeworfene, schnippische Bemerkung: sie hätten ruhig in der Kirche bleiben können, dazu hätten sie wahrlich nicht eine eigene Sekte zu gründen gebraucht! Unwillkürlich liest man den Satz rasch und schnippisch hin; und ebenso unwillkürlich, wohl ganz unbewußt haben sich die vielen Senkungen eingestellt. Die relative Quantität ist bei dem raschen Tempo eine noch geringere geworden und der Vers liest sich tadellos.

Der andere Vers (V. 40) enthält einen Schwur:

„Hätte man Sanct Paúlen ein Bisstum gében“.

Ich stelle sogleich denjenigen Vers aus dem Faust (2805) gegenüber, der im Urfaust die meisten Senkungen ent-

hält, obwohl der Urfaust sonst mehrsilbige Senkungen mit den härtesten Wortformen umgeht:

„Bei áller verschmáhten Liebe, beim hóllischen Élemént!“

Das ist auch ein Schwur! Und wenn wir beobachten, wie wir Schwüre einmal feierlich langsam, dann wieder leidenschaftlich heftig und rasch zum Ausdruck bringen, werden wir bald im reinen sein mit diesen Versen. Sie gehören der letzteren Art an, werden unwillkürlich rasch gelesen und die Quantität wird dadurch so herabgedrückt, daß man an einem Takt: | Hätte man Sankt | keinen Anstoß mehr nimmt.

Betrachten wir nun ebenso die drei einzigen Fälle, wo die Senkung fehlt. Sie lauten:

Hérrnhúter mehr Séparatíst (V. 26).
Aus der Schürz ein Kraúthaúpt verlór (V. 278).
Unser Hérr / fúhlt ihm aúf den Záhn (V. 212).

Der letzte Fall erledigt sich leicht: sobald wir nach „Unser Herr“ jene kleine Pause eintreten lassen, mit der wir bei der Erzählung die Erwartung auf die Rede einer neuen oder besonders wichtigen Person lenken, stellt sich Akzent auf „fühlt“ ein und ist die fehlende Senkung auch in der natürlichen Rede begründet. In den beiden ersten Versen handelt es sich jedesmal um ein Kompositum, das einen ganz neuen, wichtigen, nicht zu überhörenden Begriff enthält; bei dem man also auch verweilen kann und verweilt, besonders im zweiten Fall, wo eine komische Wirkung beabsichtigt ist und auch erreicht wird. Der Nachdruck fällt auf die erste Silbe nach unseren Betonungsgesetzen; sobald man diese aber nachdrücklich betont und die Silbe aushält,

stellt sich der Nebenakzent von selbst auf der zweiten Silbe ein. Die fehlende Senkung steht also mit der natürlichen Betonung ebenso im Einklang, wie die Verse im Urfaust:

> Frau Márthe! — Grétchèn, was sóll's? (Faust 2873).
> Vor keinem Kónig der Érden! (Faust 3022).

Hier hat Goethe den erfreuten, langgezogenen Ausruf der Marthe (Grétchèn) und den übertrieben galanten Ausruf des Mephisto (Kónig) lebendig im Ohr gehabt, als er die Verse schrieb, gewiß ohne eine Ahnung, daß die so leicht herzustellende Senkung fehlt. Erst später, als er sie vom Papier weg las, war ihm der Ausruf nicht mehr im Ohr und er verschlimmbesserte die Verse, indem er anstatt der entbehrlichen Senkungen schlechte Hebungen herstellte:

> Frau Marthe! Grételchèn, was solls?
> Vór keinem Kónigè der Erden!

Für den Leser jedenfalls angenehmer, der sich nun nicht mehr in Unkosten zu setzen braucht!

Nie begegnen uns in diesen prächtigen Knittelversen Verletzungen der natürlichen Betonung! Die Betonung der Komposita auf der zweiten Silbe ist kein Fehler, weil da immer das Grundwort durch Tonhöhe zur Geltung kommt: Herz Frómmigkeit 23; Mazkúchen 205; demúthig 239; brandtweinger 253. Ebensowenig verstößt ein betontes Wort im Auftakt gegen die natürliche Betonung; dieser in allen Versarten gewöhnliche Fall wird stets durch Tonhöhe ausgeglichen: Cap únd Champágner únd Burgúnder V. 91. Im Satzakzent gilt dasselbe; die Verse: áber das schóne wár

dabei V. 63; der álso Gott lies im Himmel rúhn 210, sind gerade, weil das Wort so stark betont ist, daß es nur durch Höhe zur Geltung gebracht werden kann, ebenso tadellos, wie der Vers Arndts: Drei Wórte, Gott, Kónig und Váterlánd (Metrik [2] 102). Weit schlechter ist es mit den Nebenakzenten in sündigès 86, knótigè 149 bestellt, die wirklich stören. Die Fälle der Wortverkürzung bieten nichts Besonderes; Fremdwörter wie Réformatjón, Réligjón, ómnja wurden im 18. Jahrhundert allgemein willkürlich behandelt. Wortverlängerung kommt in ungewöhnlicher Weise nur einmal vor: stande 243.

Auch die Reinheit der Reime hat für den Metriker nichts Auffälliges; man weiß ja, daß Goethe auch sonst lange und kurze, helle und dunkle Vokale reimt und daß sich diese Erscheinungen zum Teile aus seiner Mundart erklären. Die Reimpaare werden festgehalten, wo die Erzählung rasch und flott fortschreitet. Sehr oft aber kreuzen (abab) oder umschlingen sich (abba) die Reime, wodurch Ansätze zu strophischer Gliederung entstehen, die umso deutlicher fühlbar werden, wenn die abwechselnden Reime auch dem Geschlecht nach verschieden sind. So hebt sich die Rede der Separatisten von der Erzählung strophisch ab (V. 55 ff.); aber auch die meisten Reflexionen nähern sich der Strophenform, und die Meinung des Dichters über die Reformation steht wiederum mitten zwischen fortlaufenden Reimpaaren (V. 268—274) in strophischer Gestalt. Die Ansätze zu der Strophenform der Bänkelsängerballade bedienen sich desselben vierhebigen jambischen Verses, der in dem ganzen Gedicht vorherrscht; sind aber nicht zur Klarheit

gediehen (V. 93 ff.). An vier Stellen wendet der Dichter den Dreireim an. Zuerst als der wiederkehrende Heiland auf dem Berge stillhält (V. 115 ff.), wo der Dreireim die Situation auch wirklich festzuhalten scheint. Dann bei dem langgezogenen Gruß des Heilands an seine Brüder, die Menschen, der durch den Dreireim noch länger im Ohre fortklingt (V. 131 ff.). Zum dritten malt er die schlangenknotige Begier und die Dumpfheit des Sinnes, aus der der Mensch sich so mühsam emporzuringen sucht, wie der Leser in den künstlich verschlungenen Sätzen und in den dreifachen Reimen festgehalten wird (V. 147 ff.). An der vierten Stelle (V. 268 ff.) schließt sich eine Reflexion des Dichters über die Reformation, die den Gang der Handlung unterbricht, an die Erzählung in der Weise an, daß sie mit dieser durch zwei Reime verbunden ist, wobei aber das gleiche Reimwort wiederholt wird.

III. Nachgeschichte.

1. Der italienische Plan.

In Weimar hat Goethe, wie wir (oben S. 50 f.) von Wieland gehört haben, den Ewigen Juden zwar öfter vorgelesen, namentlich um dem Herzog einen Gefallen zu tun, aber keine Lust zur Fortsetzung empfunden. Die rücksichtslose Satire lag ihm hier ebenso fern, als die Kritik der kirchlichen Zustände, die er in Weimar unter Herder bestens geborgen hielt. Der Ewige Jude entschwand völlig seinen Augen. Das „Märlein von Christus" aber wurde ihm durch die Schriften zweier Freunde immer wieder nahe gebracht. Und wenn wir auch einen direkten Einfluß derselben auf seine Vorstellungsart nicht nachweisen können, so bleibt doch seine eigene Ansicht, die in den Urteilen darüber zum Ausdruck kommt, für uns von dem größten Interesse.

Goethe war noch in Frankfurt, als Herder (1775) eine Schrift über die Briefe der Jünger Jakob und Judas ausgehen ließ, an deren „gefühlter Welt" sich der Dichter des Ewigen Juden erlabte. Aber er hält mit dem Bekenntnis nicht zurück, daß ihm der Gegenstand, die ganze Lehre von Christo als ein Scheinding, das ihn als Menschen, als eingeschränktes, bedürftiges

Ding rasend mache, doch eben nur in der Behandlung Herders lieb sei. „Gott oder Teufel, so behandelt, wird mir lieb, denn er ist mein Bruder. Und so fühl ich auch in all Deinem Wesen nicht die Schal und Hülle, daraus deine Castors oder Harlekins herausschlüpfen, sondern den ewig gleichen Bruder, Mensch, Gott, Wurm und Narren. — Deine Art zu fegen — und nicht etwa aus dem Kehrigt Gold zu sieben, sondern den Kehrigt zur lebenden Pflanze umzupalingenesiren, legt mich immer auf die Kniee meines Herzens." Man sieht, daß Goethe hier eine Art, den Sauerteig auszuscheuern, vorgefunden hat, mit der auch er sich einverstanden erklären konnte. Von Weimar hat Herder dann sein Buch über die Apokalypse unter dem Titel: „Maran Atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testamentes Siegel" (1779) ausgehen lassen, eine der in jener Zeit massenhaft wie die Pilze emporschießenden Erklärungen der Apokalypse, worin er auszuführen suchte, daß die Offenbarung Johannes nicht bloß das Wesen des Christentums, sondern auch der Weltgeschichte enthalte. Und ein Jahr später veröffentlichte Lavater, der die Stimmen über Herders Buch eifrig sammelte und nach Weimar schickte, gleichfalls auf Grund der Offenbarung Johannes seine Messiade: „Jesus Messias oder die Zukunft des Herrn", nach Klopstocks Muster in Hexametern gedichtet (1780). Goethe, der das Werk in der Handschrift kennen lernte, urteilt anfangs offenbar zurückhaltend, wenn er sich zwar nur mit der ersten Hälfte einverstanden erklärt, mit der zweiten nicht, wenn er aber dennoch die treffliche Art der Behandlung und poetisches Verdienst bestehen läßt; denn

später redet er sehr deutlich von einer gewaltsamen Streifung in das Gebiet der Dichtkunst. Inhaltlich fand er den Messias tausendmal mehr vergöttert als in Klopstocks Messiade, was schon einen leisen Tadel enthält. Und wenn es bei Lavater, der ja die Wiederkunft des Johannes erwartete, nicht anders vorauszusetzen war, als daß er sich an den Lieblingsjünger des Herrn anschließen würde, so antwortet Goethe mit unverhohlener Abneigung: Lavaters Messiade lese sich gut, „wenn man einmal das Buch (die Apokalypse!) mag; und was in der Apokalypse enthalten ist, drückt sich durch deinen Mund rein und gut in die Seele, wie mich dünkt.“ Nur die Ausfälle Lavaters störten ihn: „Wozu denn aber die ewigen Trümpfe, mit denen man nicht sticht und kein Spiel gewinnt, weil sie kein Mensch gelten läßt.“ Ein Jahr später, nach der Lektüre der Briefe in Lavaters Vermischten Schriften, wird trotz der warmen Zustimmung der Gegensatz noch deutlicher: „Selbst deinen Christus hab' ich noch niemals so gerne, als in diesen Briefen angesehen und bewundert. Es erhebt die Seele und giebt zu den schönsten Betrachtungen Anlaß, wenn man dich das herrliche Crystallhelle Gefäs (denn das war er und als solches verdient er jede Verehrung) mit der höchsten Inbrunst fassen, mit deinem eigenen hochrothen Trank schäumend füllen, und den über den Rand hinübersteigenden Gischt mit Wollust wieder schlürfen sieht ... Bei dem Wunsch und der Begierde, in einem Individuo alles zu genießen und bei der Unmöglichkeit, daß dir ein Individuum genugthun könne, ist es herrlich, daß aus alten Zeiten uns ein Bild übrig blieb,

in das du dein Alles übertragen und in ihm dich bespiegelnd dich selbst anbeten kannst. Nur das kann ich nicht anders als ungerecht und einen Raub nennen, der sich für deine gute Sache nicht ziemt, daß du alle köstliche Federn der tausendfachen Geflügel unter dem Himmel ihnen, als wären sie usurpirt, ausraufst, um deinen Paradiesvogel ausschließlich damit zu schmücken. Dieses ist, was uns nothwendig verdrießen und unleidlich scheinen muß, die wir uns einer jeden, durch Menschen und dem Menschen offenbarten Weisheit zu Schülern hingeben und als Söhne Gottes ihn in uns selbst und allen seinen Kindern anbeten." Diese Überzeugung, die Goethe mit einer im Briefwechsel mit Lavater bisher ungewohnten Entschiedenheit und Festigkeit als „einen ehernen bestehenden Fels der Menschheit den Wogen der Christenheit" gegenüberstellt, beruht auf demselben Gedanken, wie das Fragment unseres Gedichtes: „Es waren, die den Vater auch gekannt" — (oben S. 147 ff.). Hier also trennen sich die Wege Goethes und Lavaters; und sie sind noch weiter auseinander gegangen, als Lavater seinen „Pontius Pilatus" 1782 zu veröffentlichen begann, einen apologetischen Traktat, in dem er Christus wie einen anderen Menschen auch zu kennen, mit ihm in unmittelbarem Gebetsverkehr zu stehen behauptete und von dem Leser verlangte, daß auch er sich zu diesem Christus bekenne. Goethe fand hier noch mehr alle Eigenheiten und Albernheiten Lavaters an die Person Christi angeknüpft, dessen Geschichte ihm den Kopf verrückt habe. Das Werk machte ihm einen geradezu „widrigen" Eindruck, weil Lavater sich so ungebärdig gegen den alten Gott

und seine Kinder (die den Vater auch gekannt!) gewandt hatte. Das Evangelium nennt er nicht die einzige Offenbarung; und in dem Wunderglauben Lavaters sieht auch der Dichter des Ewigen Juden jetzt nur mehr Lästerungen gegen den großen Gott und seine Offenbarung in der Natur (oben S. 57). Gegenüber dem ausschließlichen Einreich Christi tritt er für die von Gott eingesetzte Aristokratie ein, d. h. für die großen Männer, in denen sich Gott auch geoffenbart hat, die man aber nach jenem Fragment verbrannt hat! Diesem exklusiven Lavaterischen Christentum gegenüber bezeichnet er sich zwar nicht als Widerchristen oder Unchristen, aber als dezidierten Nichtchristen; und schreibt an die Frau von Stein: „Die Geschichte des guten Jesus hab ich nun so satt, daß ich sie von keinem als allenfalls von ihm selbst hören mögte." Von Lavater und seinem Christentum wandte sich Goethe immer mehr ab und zugleich auch von allen den anderen, die ihre Stühle um den Thron des Lammes stellten; in Italien trat der „alte Heide" noch mehr hervor, der von einem fast julianischen Haß gegen das Christentum ergriffen war. Seine eigenen Gedanken fand er am besten in Herders Ideen ausgedrückt, deren vierter Teil das Christentum behandelte. Herder hält den Unterschied zwischen der Religion Christi und der christlichen Religion, der schon dem Wolfenbüttler Fragmentisten und auch Lessing geläufig war, konsequent fest; die christliche Religion sei größtenteils eine Religion an Christus, d. h. eine gedankenlose Anbetung seiner Person und seines Kreuzes. An Christus selber dagegen preist er die menschenfreundliche Denkart und er feiert in ihm den Vertreter

der echtesten Humanität, wie er sich ja selbst mit einem Lieblingsnamen den Menschensohn genannt habe. Goethe bekannte sich voll zu Herders Ideen: „Da ich keinen Messias zu erwarten habe, so ist mir dies das liebste Evangelium.“ Und dem Verfasser schrieb er bald nach der Rückkehr aus Italien: „Das Christentum hast du nach Würden behandelt; ich danke dir für mein Theil. Ich habe nun auch Gelegenheit, es von der Kunstseite näher anzusehn, und da wirds auch recht erbärmlich. Überhaupt sind mir bei dieser Gelegenheit so manche Gravamina wieder rege geworden. Es bleibt wahr: das Mährchen von Christus ist Ursache, daß die Welt noch 10/m Jahre stehen kann und niemand recht zu Verstand kommt, weil es ebenso viel Kraft des Wissens, des Verstandes, des Begriffes braucht, um es zu vertheidigen als es zu bestreiten. Nun gehn die Generationen durch einander, das Individuum ist ein armes Ding, es erkläre sich für welche Partei es wolle, das Ganze ist nie ein Ganzes, und so schwankt das Menschengeschlecht in einer Lumperei hin und wieder, das alles nichts zu sagen hätte, wenn es nur nicht auf Punkte, die dem Menschen so wesentlich sind, so großen Einfluß hätte. Wir wollen es gut sein lassen. Sieh du dich (Herder war damals in Rom) nur in der Römischen Kirche recht um, und ergötze dich an dem, was in ihr ergötzlich ist[106].“

Und gerade durch die Beobachtung der römischen Kirche war auch Goethe selber kurz vorher wieder auf den Ewigen Juden zurückgeführt worden, noch ehe er Rom selber gesehen hatte. Auf der Reise nach Rom trifft er in einem kleinen Nest der Apenninen auf

einen päpstlichen Offizier, der dann einige Tage mit ihm den Wagen teilt und ihm auf der Fahrt von vielem Nutzen wird. Wahrscheinlich hat Goethe ihm die ersten näheren Nachrichten von dem Papst zu verdanken und auch seine freien Äußerungen über das Pfaffenwesen in Rom blieben nicht ohne Eindruck auf den Dichter. Denn gleich darauf schreibt er zu Girebo 22. Oktober 1786 in sein Tagebuch: „Heute früh saß ich ganz still im Wagen und habe den Plan zu dem großen Gedicht der Ankunft des Herrn oder dem Ewigen Juden recht ausgedacht. Wenn mir doch der Himmel nur Raum gäbe, nach und nach das alles auszuarbeiten, was ich im Sinne habe." In der Italienischen Reise hat Goethe (die Stelle ist am 6. und 7. April 1815 geschrieben) die Tagebuchnotiz erst unter dem Datum „Terni, den 27. Oktober" (1786) verwertet und seine Erfahrungen in Betreff des Katholizismus durch die Begegnung mit einem Priester, der an Stelle des päpstlichen Soldaten sein Reisegefährte geworden sei, verstärkt. Auf die ersten, noch indirekten Eindrücke der Römischen Welt führt er aber auch hier das Wiederauftauchen des alten Planes zurück: „Dem Mittelpunkte des Katholizismus mich nähernd, von Katholiken umgeben, mit einem Priester in eine Sedie eingesperrt, indem ich mit reinstem Sinn die wahrhafte Natur und die edle Kunst zu beobachten und aufzufassen trachte, trat mir so lebhaft vor die Seele, daß vom ursprünglichen Christenthum alle Spur verloschen ist; ja, wenn ich mir es in seiner Reinheit vergegenwärtigte, so wie wir es in der Apostelgeschichte sehen, so mußte mir schaudern, was nun auf jenen gemüthlichen Anfängen

ein unförmliches, ja barockes Heidenthum lastet. Da fiel mir der ewige Jude wieder ein, der Zeuge aller dieser wundersamen Ent- und Aufwicklungen gewesen und so einen wunderlichen Zustand erlebte, daß Christus selbst, als er zurückkommt, um sich nach den Früchten seiner Lehre umzusehen, in Gefahr geräth, zum zweiten Mal gekreuzigt zu werden. Jene Legende: Venio iterum crucifigi (oben S. 11) sollte mir bei dieser Katastrophe zum Stoff dienen." Wenn Goethe solche Gedanken meist in den Morgenstunden, als er sich noch vor Tagesanbruch in den Wagen setzte, zwischen Schlaf und Wachen walten ließ, so darf es uns auch nicht wundern, daß er nach Rom eilt, um den Papst am Allerheiligenfest zu sehen, dann aber enttäuscht ausruft: „Was würde Christus sagen, wenn er hereinträte und sein Ebenbild auf Erden summend und hin und wieder wankend anträfe? Das Venio iterum crucifigi fiel mir ein."

In einem Kollektaneenheft aus der römischen Zeit haben sich nun auch Aufzeichnungen gefunden, die uns einen genaueren Einblick in den italienischen Plan gestatten und manches interessante Detail an die Hand geben. Sie lauten:

1 Ewger J[ude].

P[ius] VI. Schönster der Menschenkinder. Neid. Will ihn einsperren, ihn nicht weglassen wie ihn der Kayser.

5 Staatsgef[angen] im Vatikan behalten. al Gesu Jesuiten Troß. Lob des ungerechten Haushalters.

Man sieht auf den ersten Blick, daß trotz der Überschrift hier nicht von dem Juden, sondern von dem

wiederkehrenden Heiland die Rede ist, der zu dem gegenwärtig regierenden Papst Pius VI. in Gegensatz gebracht wird. Goethe selber nennt diesen in der Italienischen Reise die schönste würdigste Männergestalt (Z. 2); und die Göchhausen schreibt bald darauf an Wieland: „Der heilige Vater ist, wie Sie wissen, ein schöner Mann und für mich jedes Mahl eine rechte Freude ihn zu sehen.“ Von hohem Wuchs und edlen Zügen, trotz seinen 70 Jahren noch von jugendlich blühender Gesichtsfarbe, wußte er den päpstlichen Ornat mit einer wohlstudierten Koketterie zu tragen und besonders seinen kleinen Fuß geschickt zu zeigen. Nicht bloß die öffentliche Meinung nannte ihn einen Komödianten; auch Goethe schreibt an den Herzog: „Auf alle Fälle ist der Papst der beste Schauspieler, der hier seine Person producirt.“ Diesem eiteln Manne von bewußter Gefallsucht Neid auf den wiederkehrenden Heiland zuzuschreiben, der mit seinem edlen Gesicht und einfachen Kleid schon in den Fragmenten (V. 236 ff.) unbewußt und unabsichtlich die tiefste Wirkung auf die Menschen ausübt, lag nahe genug. Dieser Neid sollte den Statthalter Christi auf Erden dazu verleiten, den wiederkehrenden Christus einsperren und als Staatsgefangenen im Vatikan festhalten zu lassen; eine Szene von großartiger Ironie: der Diener, der sein Amt im Namen des Herrn führt, sperrt den Herrn ein, der von ihm Rechenschaft zu fordern gekommen ist! Wenn sich der Papst darauf berufen sollte (Z. 3 f.), daß es ihm der Kaiser Joseph II. in Wien ebenso gemacht habe, als er im Jahr 1782 dort die Verhandlungen im Interesse der Kirche führte, so konnte dieses unwahre, aber weit verbreitete Gerücht

offenbar nur zur Beschönigung seines Vorgehens dienen. Wenn Goethe dann weiter die **Kirche al** Gesu und den Jesuitentroß (Z. 5 f.) erwähnt, so war zweifellos eine satirische Beziehung zwischen Jesus selber und denen, die in doppeltem Sinne, als Christen und als Ordensleute, seinen Namen tragen, beabsichtigt. Es darf aber doch nicht übersehen werden, daß Goethe auf der italienischen Reise, allerdings noch in Bayern, über die Jesuiten sehr objektiv geurteilt hat. Er rühmt nicht bloß ihren Kirchen etwas Großes in der Anlage nach, das allen Menschen insgeheim Ehrfurcht einflöße. Er findet überhaupt den Genius des katholischen äußeren Gottesdienstes nirgends mit so viel Verstand, Geschick und Geschmack und namentlich mit so viel Konsequenz ausgeführt, als bei den Jesuiten, die nicht die alte, abgestumpfte Andacht der andern Ordensgeistlichen fortgesetzt hätten, sondern mit dem Genio Säkuli fortgegangen seien. Goethe mochte über sie wohl ebenso denken, wie über die congregatio de propaganda fide, die er auch näher kennen zu lernen wünschte und, trotzdem er sicher mit ihren Tendenzen nicht einverstanden war, sehr objektiv beurteilte: „Der Geist der ersten Stifter scheint freylich verflogen, zur Ausbreitung der päpstlichen Macht war es ein großes Institut.“ Es muß aber auch im Auge behalten werden, daß es die Jesuiten waren, welche die Wahl des Papstes Pius VI. gegen ihre Feinde durchgesetzt hatten. Von hier aus scheint sich auch das „Lob des ungerechten Haushalters“ (Z. 6) zu erklären. Daß Goethe für diese Parabel, wie für die Parabeln Christi überhaupt, eine große Vorliebe hatte, sagt er selber in einem Brief an Lavater. Auch

war es zu seiner Zeit nichts Seltenes mehr, daß man die Parabel mit umgekehrtem Spieß gegen die Geistlichkeit wandte. „Die geistlichen Haushalter von der gegenwärtigen Art pflegen lieber zu nehmen als zu geben,“ sagt der Verfasser der Peripatetiker; und auch das amtliche Wöllnerische Edikt spricht noch später den Wunsch aus, daß die Prediger als wahre Knechte Jesu Christi und treue Haushalter der Geheimnisse Gottes erfunden werden möchten. So verlockend es nun auch wäre, sich eine Schlußszene zu denken, wo der wiederkehrende Herr von dem Papste, als dem ungerechten Haushalter, Rechenschaft fordert, so steht dieser Annahme doch die Erwägung gegenüber, daß dem Herrn nicht das „Lob“ des ungerechten Haushalters in den Mund gelegt werden konnte. Es hätten also wohl die Jesuiten die Aufgabe gehabt, das Pontifikat des von ihnen gewählten Papstes zu rechtfertigen, der keineswegs ohne Verdienst war. Goethe klagt zwar gelegentlich über die schlechte Administration im Kirchenstaat, ist aber gerecht genug, sie auf eingerostete Übel zurückzuführen und das Verdienst des Papstes um die Austrocknung der pontinischen Sümpfe anzuerkennen. Aber was dieser getan hat, um den zerrütteten Finanzen des Kirchenstaates aufzuhelfen und um seine Nepoten zu bereichern, gab noch immer Stoff genug zu satirischem Lobe: die bedenklichen Erbschleichereien, die kostspieligen Kanonisationen u. dgl. m.

Erst in der italienischen Zeit hat also die Legende vom wiederkehrenden Heiland ihre Spitze gegen den Katholizismus erhalten. In den Fragmenten der Frankfurter Periode hatte Goethe diese Partie bloß ange-

deutet, aber nicht ausgeführt (oben S. 116 f.). Erst jetzt, wo ihm der Katholizismus im Leben nahe trat, sieht er das entartete Christentum in ihm. Die Dokumente aus der Zeit der italienischen Reise bezeugen, daß Goethe sich den Eindrücken des katholischen Kultus und der katholischen Mythologie keineswegs völlig verschlossen hat. „Was die Mutter Gottes für eine schöne Erfindung ist, fühlt man nicht eher als mitten im Katholizismus," schreibt er das eine Mal; und die Weihnachtsfeier, wo der Papst vom Throne herab das hohe Amt hält, erklärt er für ein einziges Schauspiel in seiner Art, freilich nicht ohne hinzuzufügen: „ich bin aber doch im Diogenismus zu alt geworden, daß es mir von irgend einer Seite hätte imponieren können." Und ein solcher Nachsatz folgt jedesmal, so oft von diesen Dingen die Rede ist, die er gern in einem Atem mit dem Theaterwesen nennt: „ich bin für dies Hokuspokus ganz verdorben"; „das Theater freut mich so wenig wie der Pfaffen Mummerey"; „ich bin für alles zu alt, nur für das Wahre nicht. Ihre Cärimonien und Opern, Umzüge und Ballette, es fließt wie Wasser an einem Wachstuch ab." Dabei ist es hübsch zu beobachten, wie Goethe von dem objektiven Standpunkt der älteren Fragmente hinweg auf den protestantischen hinüber rückt. In den Fragmenten waren die Konfessionen einfach durch das Schwätzen und das Grimassenmachen unterschieden worden (V. 274, oben S. 140 f.), was für den Dichter auf dasselbe hinauskam. In Rom aber, als er den Papst zum ersten Male zu Allerseelen sieht, hat er das ausdrückliche Verlangen, daß er reden möchte! Seine Gebärden, wie er sich vor dem Altar hin und her bewegt und

murmelt, erscheinen ihm wie die eines gemeinen Pfaffen. Da regt sich die protestantische Erbsünde in ihm; er erinnert sich auch hier, wie in unseren Fragmenten (V. 242. 287 f.), daß Christus in der Bibel gern, geistreich und gut spricht, und fragt, was der wiederkehrende Heiland wohl zu diesem stummen Gebärdendienst sagen würde? Es ist ja freilich ein Zusatz aus der späteren Zeit, wo die romantischen Ausschreitungen den Dichter fester ins eigene Lager drängten; und in den Venezianischen Epigrammen werden auch die katholischen Priester durchgehechelt, weil sie plappern wie gestern so heut, was mit dem „Welschen" und „Schwätzen" (V. 65. 274) der Fragmente zwar nicht identisch ist, weil es sich um auswendig gelernte, auch von den Gläubigen gedankenlos nachgesprochene Gebete handelt, aber doch keinen so diametralen Gegensatz bildet. Bestehen aber bleibt doch als die Hauptsache in dem italienischen Plan die Gegenüberstellung des wiederkehrenden Heilandes und seines Statthalters auf Erden, des Papstes. Dieser Gegensatz ist ein durchaus protestantischer, das Lieblingsthema des Reformationszeitalters; in Satiren, Flugblättern und Dramen des 16. Jahrhunderts unzählige Male behandelt. Bei Wikliff zuerst nachgewiesen, dann in den hussitischen Kreisen besonders beliebt, ist er von Luther mit wahrer Wollust aufgegriffen worden, als er sich in seinen Flugschriften immer mehr in den Gedanken hineinredete, daß er in dem Papst den Antichrist bekämpfe. Unter ausdrücklicher Billigung Luthers hat dann Melanchthon den Text zu den Bildern von Kranach geschrieben, in denen die Armut, das Leiden und Dulden Christi dem weltlichen

Gepränge und der Hoffart des Papstes Punkt für Punkt entgegengesetzt wurden. Wie in den Fragmenten (V. 166 ff.), so steht also auch hier der Dichter auf dem Standpunkt der geistlichen Romane, daß das Urchristentum und die reine Lehre Christi entartet sei. Nur beobachtet er die Entartung hier nicht auf dem Boden des Protestantismus, sondern auf dem des Katholizismus.

Er läßt Christus deshalb in Rom auftreten; und damit sind ein paar andere Motive angedeutet, von denen unsere Dokumente zwar nichts verraten, die aber bei weiterer Entwicklung des Planes kaum zu umgehen gewesen wären. Christus erscheint in Rom nicht bloß unter Katholiken, sondern auch unter den Antiken; das Thema „Christus im Olymp", das später Hölderlin („Der Einzige") und in neuerer Zeit der Maler Klinger behandelt haben, war hier nahe gerückt und der Gegensatz der christlichen und der antiken Weltanschauung im Zeitalter Winckelmanns nicht zu umgehen. Christus aber sollte in Rom auch dem ewigen Juden begegnen; und damit war weiter das Thema „Ahasver in Rom" angegeben, das Hamerling später ausgeführt hat. Über die Verbindung der beiden Sagen freilich, die für uns gerade das Interessanteste wäre, läßt uns der Dichter auch dieses Mal im Stich. Der ewige Jude ist für ihn noch mehr als in den Fragmenten hinter dem wiederkehrenden Heiland zurückgetreten, der wenigstens in der „Italienischen Reise" auch im Titel voransteht. Mit den irrenden und ruhelosen Wanderern, die Goethe gleichzeitig in Italien angezogen haben, mit Odysseus und Tasso hat der ewige Jude jetzt so wenig zu tun,

als die Fragmente mit dem unbehausten Flüchtling Faust, dem Unmenschen ohne Rast und Ruh. Wie es sich damals nur um eine Satire auf die geistlichen Zustände, von der Art des Pater Brey, des Satyros, des Jahrmarktsfestes und des Bahrdt, gehandelt hatte, so auch jetzt; und wie damals, so war auch jetzt die Satire auf die zeitgenössischen Zustände des Christentums gemünzt, wie der Name des Papstes und die Anspielung auf seine Begegnung mit Kaiser Joseph deutlich zeigen, gleichviel ob Goethe, was kaum möglich gewesen wäre, diese Namen bei der Ausarbeitung wirklich beibehalten hätte oder ob er sie nur als Stützen für das Gedächtnis und die Phantasie aufgezeichnet hat. Über die Schwierigkeit aber, zwei gleiche Fäden zu verknüpfen, war Goethe immer noch nicht hinausgekommen. Das zeigt deutlich der Bericht in der Italienischen Reise: der ewige Jude hat die Entwicklung dieser Dinge mit Augen gesehen und erlebt — der wiederkehrende Heiland aber ist in Gefahr gekreuzigt zu werden. Was haben diese beiden Motive, künstlerisch, für einen Zusammenhang? Soll der ewige Jude den Berichterstatter abgeben, den der Herr einvernimmt, als er Rechenschaft fordert? Soll an die Wanderungen des Juden die geschichtliche Entwicklung der Dinge, also die Vergangenheit, und an die Wiederkehr des Heilands der gegenwärtige Zustand geknüpft werden? Diese Fragen hat Goethe sich wohl selbst noch nicht vorgelegt. Wichtig aber ist, daß er sich jetzt mit dem Kern der Legende beschäftigte und über die Katastrophe nicht mehr im Zweifel war: Christus sollte gefangen genommen werden und ernstlich in Gefahr geraten, von seinen Anhängern

und Nachfolgern gekreuzigt zu werden. Und erst aus dieser Zeit haben wir auch die bestimmte Aussage des Dichters, daß es ihm um ein „großes Gedicht", also um ein Ganzes zu tun war. Er war ja nach Italien gegangen, um seine unfertigen Sachen zu vollenden; nicht bloß die Göschenische Ausgabe, sondern auch die Kunstanschauung des reifen Dichters duldete keine Fragmente.

Freilich aber ist dieses beabsichtigte Ganze nicht zu stande gekommen; und Goethe hat sich, von anderen Aufgaben umlagert, gewiß nur wenige Stunden in Italien mit dem Gedicht beschäftigt. Wiederum nährten sich andere Arbeiten des Dichters von den Ideen, die durch den Ewigen Juden bei ihm in Fluß geraten waren. Die Ausfälle gegen die plappernden Pfaffen und gegen das verhaßte Wort „Christ" (nicht Christus) gingen wie alles, was Goethe gegen den Katholizismus auf dem Herzen hatte, in die Venezianischen Epigramme über; und wiederum stand Herder an Goethes Seite, als er im 19. Buch seiner Ideen die römische Hierarchie vornahm. Nach der zweiten italienischen Reise aber hat Goethe begreiflicherweise keine Lust mehr empfunden, das Gedicht mit der Spitze gegen das Papsttum auszuführen. Man weiß ja, wie er bald darauf im Jakobischen Zirkel gerechter über das Christentum und im Kreise der Fürstin Gallitzin milder über das Papsttum urteilen lernte; und in „Dichtung und Wahrheit" hat er sich theoretisch, wie im zweiten Teil des „Faust" praktisch gegen die katholische Mythologie nicht mehr so ablehnend verhalten, wie in dem italienischen Plan vom wiederkehrenden Heiland[107]).

2. Der Plan in Dichtung und Wahrheit.

Erst im Jahre 1813 wurde Goethe während der Arbeit an Dichtung und Wahrheit bei der Besprechung seiner religiösen Entwicklung und seiner Jugendschriften wieder auf den Ewigen Juden aufmerksam, den er seit Jahrzehnten über dem wiederkehrenden Heiland ganz aus den Augen verloren hatte. Da er die alten Fragmente noch in den Händen hatte und die genaue Beschreibung der Handschriften kaum einen Zweifel darüber läßt, daß er sie wirklich hervorgezogen hat, sollte man erwarten, daß sein Bericht sich auf diese Fragmente stützte und nur die Lücken und den Schluß ergänzte. Das ist aber, wie wir gleich sehen werden, keineswegs der Fall; wenn Goethe die Fragmente überhaupt durchgelesen hat, so ist er absichtlich von ihrem Inhalt abgewichen. Jedenfalls aber haben wir es mit einem ganz neuen Plan zu tun.

Hier erst nennt Goethe den Schuster mit dem Namen des Volksbuches: Ahasverus. Er ist ein Weltkind, dessen Sinn bloß auf das Irdische gerichtet ist und der seine Freude daran hat, die Vorübergehenden auf Sokratische Weise zu necken. Pharisäer und Sadduzäer kehren bei ihm ein und unterhalten sich mit ihm. Auch Christus macht mit seinen Jüngern bei ihm halt; und der Schuster läßt es sich angelegen sein, auch ihn zu seiner heiteren und gesunden Weltanschauung zu bekehren. Er warnt Christus davor, das Volk von der Arbeit weg in die Einöde zu locken. Je mehr Christus hervortritt, umso heftiger wendet sich der Jude gegen ihn, den er als Menschen liebt, aber als politischen

Ruhestörer haßt. Durch Judas erfährt er von der Gefangennehmung Christi; und er tritt ihm nun auf dem letzten Wege nach der Weise hartverständiger Menschen mit den Vorwürfen entgegen: er sei nur selber an seinem Unglück schuld! er habe es ihm immer gesagt! Da trocknet Veronika eben das Gesicht des Heilands mit dem Tuch, auf dem aber nicht das Bild des leidenden, sondern das des verklärten Heilands erscheint. Und Christus sagt zu dem Juden: „Du wanderst auf Erden, bis du mich in dieser Gestalt wieder erblickst.“ Ahasver ist wie betäubt und kommt erst nach einiger Zeit wieder zu sich; er rafft sich auf und beginnt, während alles zur Kreuzigung strömt und die Straßen Jerusalems verödet sind, seine Wanderungen, an deren Faden der Dichter die Hauptpunkte der Kirchengeschichte sich abspielen lassen wollte. Später erfahren wir, daß der Jude auch bei Spinoza zu Besuch erscheinen sollte.

Den Hauptbericht hat Goethe am 26. März 1813 diktiert. Ein Jahr früher war im zweiten Teile von Dichtung und Wahrheit die Erzählung von seiner Dresdner Reise erschienen und darin auch jenes Schusters gedacht worden, bei dem er damals gewohnt hatte. Wir wissen von ihm nur, daß er ein Verwandter von Goethes Leipziger Stubennachbar Limprecht war; aus seinen originellen Briefen an diesen lernte ihn Goethe kennen und kehrte nun mit Empfehlungen seines Nachbars in Dresden bei ihm ein. Er rühmt seine glückliche Naturanlage, die heitere und frohe Art, mit der er sein enges, armes, mühseliges Leben betrachtete, selbst den Übeln und Unbequemlichkeiten eine gute Seite abzugewinnen wußte und das Leben an sich als ein Gut

betrachtete. Auf seinem Schemel sitzend und fleißig bei der Arbeit, war er doch immer lustig und schalkhaft, zu Neckereien aufgelegt, wie er denn auch den jungen Dichter mit sehr artigen Einfällen, zum Teil aus Gottfrids Chronik, dem Lieblingsbuch von Goethes Jugend, bewillkommte. So erschien er Goethe als der Vertreter des tüchtigen Menschenverstandes, der, auf einem heiteren Gemüte ruhend, in gleichmäßig hergebrachter Tätigkeit sich gefällt; dem aber freilich auch die Kehrseite nicht fehlt. Denn dieser glücklich beschränkte Mann verlangte auch von anderen, daß sie sich genau auf dieselbe Weise glücklich fühlen sollten; und er versetzte dadurch den jungen Dichter bald in Mißbehagen und zuletzt in Langeweile: „Ich fand mich wohl beschäftigt, unterhalten, aufgeregt, aber keineswegs glücklich und die Schuhe nach seinem Leisten wollten mir nicht passen." Den engherzigen Sinn, der sich jedem höheren Streben gegenüberstellt und die Genügsamkeit als einziges Ziel des Daseins betrachtet, hat der junge Goethe in der Tierfabel von dem Adler und der Taube verspottet, wo der gelähmte Adler die einfältige Weisheit der Taube belächelt, die ihm nichts nützen kann. Ausdrücklich will Goethe auch die Stimmung erlebt haben, in die sich der leidende Christus durch die schroffe Abweisung des weltklugen Juden versetzt sieht: „Arzt, hilf dir selber!" oder wie Schillers Geßler sagt: „Jetzt, Retter, hilf dir selbst, du rettest alle!"

Daß nun der Schuster Ahasverus in Dichtung und Wahrheit nach diesem Modell gezeichnet ist, durfte Goethe mit Recht behaupten, auch wenn das Original kein so einziges gewesen ist, wie der junge Goethe glauben

mochte. Denn solche praktische Philosophen und bewußtlose Weltweise kamen seit Hans Sachs unter den Schustern nicht selten vor (oben S. 38). Rebmann erzählt aus etwas späterer Zeit von einem philosophischen Schuhflicker, der in Leipzig im Karolinum wohnte, nur mit Studenten verkehrte und nie anders als in Begleitung einiger Musensöhne spazieren ging. Sie tranken ihm freilich zu viel, aber seine Liebe zu gelehrten Unterhaltungen überwog alles und deswegen wurde er, obwohl man den Kerl als einen Narren ansah, in ziemlichen Ehren gehalten. Dieser Schuster sprach am liebsten von Politik, er entschied von seinem Schemel herab den Ausgang der Schlachten, die Schicksale ganzer Völker; er kritisierte Friedensschlüsse und Verträge in ergötzlicher Weise und geriet dabei in einen solchen Eifer, daß sich die Zuhörer halb tot lachten und niemand etwas gegen ihn aufzubringen vermochte. Auch der Ahasverus in Dichtung und Wahrheit hat es ja mehr mit der politischen Seite von Christi Auftreten zu tun, als mit der religiösen, die ihm herzlich gleichgültig zu sein scheint. Wenn aber sein Haus als Mittelpunkt des geistlichen Lebens der Stadt bezeichnet wird, so erinnert man sich sofort an die Ulme im Geistlichen Don Quichotte, unter der das Weltkind Jeremiah, seines Zeichens auch ein Schuster, die Werkstatt aufgeschlagen hat und wo die Separatisten und Methodisten ihre Versammlungen zu halten pflegen (oben S. 25 f.); diesen wackeren Sancho Pansa hat Goethe schwerlich schon ganz aus dem Gedächtnis verloren und auf den Ahnherrn verweist er ja selbst, wenn er sagt, daß er den Schuster mit Hans Sachsens Geist und Humor ausgestattet und durch die

Neigung zu Christo veredelt habe. Wenn es sich aber dieser Naturphilosoph zur Aufgabe macht, die Schriftgelehrten auf Sokratische Weise zu necken, so ist das ganz in dem Sinne zu verstehen, in dem Hamann den Sokrates auffaßte und sich selbst in ihm spiegelte: der Sokrates, der sich anstellte, dasselbe zu glauben, wie die andern, in Wahrheit aber nur darauf ausging, die anderen mit faunischem Mutwillen in ihrem Glauben zu stören; der zur Satire und Ironie greifen mußte, weil er von Sophisten umgeben war und von Priestern, deren gesunde Vernunft und gute Werke in der Einbildung bestanden; der lieber die Probe der Spötterei und guten Laune als eine ernsthafte Unterredung anstellte; der wie alle Idioten, d. h. wie alle, welche bekennen nichts zu wissen, zuversichtlich und entschieden gesprochen hat, eben weil er gleichgültig gegen das, was man Wahrheit nannte, gewesen ist ... Es springt aber auf den ersten Blick ins Auge, daß dieser Ahasverus in Dichtung und Wahrheit mit dem Schuster in den Fragmenten nichts mehr gemein hat. Dieser ist ein Eiferer gewesen, jener ein Weltkind; dieser ein religiöser Neuerer, jener ein politischer Verteidiger des Bestehenden; dieser ein Schwärmer, jener ein Vertreter des gesunden Menschenverstandes; dieser eine pathetische, jener eine satirische Natur. Originale sind sie beide, jeder aber eine andere Spielart, ein Narr auf eigene Hand. Die sitzende Lebensweise zeitigt eben die verschiedensten Arten von Originalen.

Im Volksbuch hat der Schuster bei der Gefangennehmung Christi selbst mit Hand angelegt. Es war nur eine notwendige Folge des geänderten Hauptcharakters,

wenn Goethe dieses Motiv in Dichtung und Wahrheit fallen ließ: das religiös gleichgültige, politisch konservative Weltkind hatte nichts dabei zu suchen. Bei Goethe erfährt der Jude erst von dem verzweifelten Judas davon, der auch bei Reichard (oben S. 5) mit dem Juden befreundet ist und bei Goethe den Herrn nur scheinbar verraten hat. Denn nur in der festen Überzeugung, daß Christus sich als Regenten und Volkshaupt erklären werde, und um das bisher unüberwindliche Zaudern des Herrn mit Gewalt zur Tat zu nötigen, hat er die Priester zu Tätlichkeiten gegen Christus aufgehetzt. Diese Auffassung von dem Reiche Gottes und dem Verrat des Judas war nicht neu. Schon der Wolfenbüttler Fragmentist hat die Stellen, in denen Christus ein weltliches Reich zu stiften verspricht, aus den Evangelien zusammengestellt und einer strengen Kritik unterzogen, deren Resultat war: daß die Jünger in der Tat durch lauter zeitliche Aussichten, teils der Hoheit und Herrschsucht, teils reicher Vorteile an Gütern zur Nachfolge bestimmt worden seien; daß die allgemeine Anschauung der Juden von dem Messias die war, daß er ein weltlicher großer König sein und ein mächtiges Reich zu Jerusalem errichten werde; daß man aber diese Hoffnungen, als sie durch den Tod Christi enttäuscht wurden, auf den wiederkehrenden Heiland übertrug, der ja seine Zukunft und die Begründung eines neuen Reiches in Aussicht gestellt hatte. Damit hängt nun auch die Motivierung von Judas' Verrat zusammen, der nach Goethe nur ein scheinbarer ist. Die 30 Silberlinge erschienen ja seit jeher als ein gar zu armseliges Motiv und die Dichtungen von der Passion waren

seit jeher bemüht, hier stärkere Beweggründe walten zu lassen. Namentlich die Passionsspiele suchten hier nachzuhelfen, wie heute noch das Oberammergauer Spiel zeigt. Hier sagt Judas: „Das Benehmen des Meisters ist mir unerklärbar. Seine großen Taten ließen hoffen, er werde das Reich Israel herstellen; aber jetzt redet er von Scheiden und Sterben und vertröstet auf die Zukunft." Das dauert dem Judas zu lang, er sieht nur Armut und Niedrigkeit voraus; und beschließt sich von ihm zurückzuziehen. Bei dem Verrat rechnet er aber doch auch mit der Hoffnung, daß der Meister siegen und sich in seiner Herrlichkeit offenbaren könne — dann wolle er sich ihm reuig zu Füßen werfen und das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, die Sache zur Entscheidung gebracht zu haben. Für Goethe kommt natürlich bloß Klopstock in Betracht, bei dem die Motivierung eine ähnliche ist. Als Motive des Judas gelten hier Haß und Eifersucht auf Johannes, den geliebteren Jünger, und die Begierde nach Reichtum, die wieder durch den Neid auf Johannes geschürt wird, der im neuen Reich des Mittlers die herrlichsten Schätze sammeln werde. Bald dehnt sich das Gefühl des Neides auch auf die übrigen Jünger aus, die alle größer sein werden als er im kommenden Reich. Da erscheint ihm sein Vater im Traum und zeigt ihm das künftige Reich und was einem jeden Jünger gehören wird: ihm selbst soll nur ein kleines gebirgiges Land zufallen. Und nun flüstert ihm der Geist des Vaters zu: der Messias verziehe damit, das verheißene herrliche Reich aufzurichten; Judas möge sich verstellen, als ob er ihn den Priestern ausliefern wolle, um ihn endlich zu bewegen,

sein neues Reich zu stiften, so würde auch er sein Erbteil früher erlangen. Judas redet sich dann selbst ein, daß, was er tue, nur zur Verherrlichung Jesu geschehe, der schon seinen Verfolgern zu begegnen wissen und unüberwindlich seine Verherrlichung endigen werde. „Der Tag sei gesegnet," sagt er zu sich selber, „wenn der Messias durch dich sein neues Königreich anfängt." Wenn Christus aber wirklich sterben wolle, dann sei er ein Träumer und nicht von Gott gesandt! .. Das ist die gleiche Motivierung wie in Goethes Dichtung und Wahrheit; ob Goethe schon in der Zeit der Fragmente, ein Jahr nach dem Erscheinen des vollendeten Messias, denselben Gedanken hatte, wissen wir nicht. In neuerer Zeit hat Viktor von Strauß das politische Motiv in den Vordergrund gerückt.

Auch in der entscheidenden Szene vor dem Hause des Juden weicht Goethes Bericht von dem Volksbuch ab. Christus will nicht wie dort an dem Hause des Juden ruhen, sondern er fällt wie im Evangelium unter der Last des Kreuzes zu Boden, das Simon von Kyrene weiter zu tragen gezwungen wird. Der Jude erwartet nicht schon mit seinem Gesinde den Heiland; sondern er tritt aus freien Stücken heraus, um ihn tüchtig auszuschelten. Außer dem Judas hat Goethe noch andere biblische Figuren mit der Handlung verbunden, die sich vor der Türe des Juden abspielt: den Simon von Kyrene, der ihm das Kreuz tragen hilft, und die Veronika, die ihm das Schweißtuch reicht. Möglicherweise hat hierzu das Volksbuch den Anlaß gegeben: entweder durch den erweiterten Text, der in den Anhängen die Geschichte von der Veronika enthält; oder durch die Holzschnitte, die

noch ganz im Stil des 16. Jahrhunderts die aufeinanderfolgenden Stadien des Kreuzweges als ein Nebeneinander darstellen und den Ewigen Juden, mit dem Kind auf dem Arm unter der Tür stehend, neben Simon und Veronika zeigen. Freilich ergab es sich aber für Goethe selber ebenso leicht, wie für die Verfasser und Illustratoren des Volksbuches, die Zeugen des Kreuzweges nach dem biblischen Bericht vorzuführen, das Personal zu vervollständigen und die entscheidende Szene zu beleben. Für die heilige Veronika hatte Goethe um diese Zeit noch dazu eine besondere Vorliebe: sie wurde ihm durch das spät erwachte Interesse für die christliche Kunst näher gebracht und im Briefwechsel mit den Boisserée ist in den Jahren 1814 bis 1816 öfter von ihr die Rede. Ein Divangedicht spielt darauf an,

„Wie auf jenes Tuch der Tücher
Sich des Herren Bildnis drückte.“

Die Bibel weiß aber nichts davon, daß auf dem Schweißtuch das Antlitz, nicht des leidenden, sondern des verklärten Heilands erscheine, vor dem der Jude geblendet zurücktaumelt und das seiner Wanderung zum Ziel gesteckt wird. Der Jüngste Tag, bis zu dem der Jude im Volksbuch wandern muß, wird bei Goethe jetzt mit den Worten bezeichnet: bis er den Heiland in dieser verklärten Gestalt wiedersieht. Der Jude ist nicht, wie im Volksbuch, Zeuge der Kreuzigung, sondern er muß sich sofort auf den Weg machen. Wenn Goethe in Dichtung und Wahrheit die Wanderungen des Juden bloß als Leitfaden benutzt haben will, um die hervorstechendsten Punkte der Religions- und Kirchengeschichte

nach Befinden darzustellen, so wird diese Behauptung durch meinen Kommentar widerlegt, der die Fragmente aus den kirchlichen Zuständen des 18. Jahrhunderts, also aus der Gegenwart des Dichters, restlos erklärt. Goethe muß ja auch selber zugeben, daß ihm die Zeit und die Sammlung zu den nötigen Studien gefehlt haben; darin ist zugleich auch das Eingeständnis enthalten, daß seine Kenntnis der Kirchengeschichte damals zu einer solchen Aufgabe nicht ausreichte (oben S. 43 ff.). Wenn ihm dann in späterer Zeit die Kirchengeschichte näher trat, mochte er wohl mehr als einmal an den Plan des Ewigen Juden zurückdenken und in ihm ebenso einen geschickten Faden für die kirchengeschichtlichen Entwicklungen finden, wie andere die Weltgeschichte an dem gleichen Faden sich abspinnen ließen (oben S. 9 f.). Ein späterer Gedanke war auch der, den ewigen Juden mit dem größten Philosophen des modernen Judentums zu konfrontieren und auf seinen Wanderungen bei Spinoza einkehren zu lassen, ähnlich wie die Peripatetiker in dem Besuch bei Kant den Höhepunkt ihrer Wanderungen erblicken (oben S. 17. 19). Von dieser Begegnung mit Spinoza erzählt Goethe erst in dem vierten Buch von Dichtung und Wahrheit, das bekanntlich sehr viel später, in seinen letzten Jahren diktiert und erst nach seinem Tode erschienen ist. Bald darauf hat dann Auerbach in seinem Roman das Thema aufgegriffen und den ewigen Juden, der den Spinoza im Schlafe besucht, im Kusse von der Qual des Wanderns erlöst werden lassen; hier erlöst also Spinoza den Ahasver und in ihm das jüdische Volk, als dessen Repräsentant der ewige Jude bei Auerbach erscheint.



Über die Verknüpfung der beiden Sagen läßt uns Goethe auch in Dichtung und Wahrheit im Stich; obgleich er weitere Mitteilungen in Aussicht stellt: „Von der Wanderung des Juden und von dem Ereignis, wodurch das Gedicht zwar geendigt, aber nicht abgeschlossen wird, vielleicht ein anderes Mal.“ Nun hat er ja wirklich von der Wanderung des Juden noch einmal gesprochen, eben indem er den Besuch bei Spinoza erzählte; und er hat auch das große Ereignis, das den Schluß bilden sollte, ein Jahr später in der Italienischen Reise mitgeteilt: nämlich die Wiederkunft des Heilandes, das Venio iterum crucifigi. Es ist aber recht bezeichnend, daß er in Dichtung und Wahrheit über das Fragment Auskunft geben konnte, ohne des wiederkehrenden Heilands zu gedenken, und in der Italienischen Reise, ohne den ewigen Juden anders als ganz beiläufig als Zeugen zu berühren (oben S. 185); wäre ihm die Verknüpfung der beiden Sagen jemals klar gewesen, so hätte er über diesen Hauptpunkt nicht schweigen können. Ein Zweifel daran, daß die Wiederkunft des Heilandes den Schluß bilden sollte, ist nicht möglich. Am allerwenigsten kann der Besuch bei Spinoza, etwa wie später bei Auerbach, die Erlösung herbeigeführt haben. Denn Goethe bezeichnet ihn ausdrücklich als ein bloßes „werthes Ingrediens“, eine Episode also, von der nichts aufgeschrieben worden sei, die sich durch Ausbilden in Gedanken von einem bloßen Einfall, der als vorübergehender Scherz nicht ohne Verdienst gewesen wäre, dergestalt erweitert habe, daß er seine Anmut verlor und er ihn als lästig sich aus dem Sinne schlug. Daß aber von dem Schluß

wirklich etwas aufgeschrieben war, sagt Goethe ja ausdrücklich; er erkannte in den Fragmenten den Anfang des Schlusses (oben S. 144). Und so kann er auch mit den Worten, daß das Gedicht durch jenes Ereignis zwar geendigt, aber nicht abgeschlossen worden sei, nur sagen wollen: daß er die Schlußszene wohl begonnen, aber nicht ausgeführt habe. Aber auch sie stimmt nicht zu dem Bericht in Dichtung und Wahrheit. Denn in den Fragmenten kehrt der Herr eben nicht in der verklärten Gestalt, in der ihn der Jude auf dem Schweißtuch der Veronika erblickt hat, nicht als Weltrichter, sondern in schlichter und menschlicher Gestalt wieder. Ob und wie sich jene Gestalt aus dieser entwickelt hätte, darüber fehlt jede Vermutung. Ebenso auch über das Schicksal des Juden: da die Tragik in seinen ewigen Wanderungen weder im Fragment noch in Dichtung und Wahrheit angedeutet ist, haben wir nicht einmal einen Anhaltspunkt dafür, ob und wie der ewige Jude erlöst werden sollte. Schwerlich wird jemand die Meinung Düntzers teilen, daß er nach den üblen Erfahrungen Christi von diesem neuerdings auf die Wanderung geschickt werden sollte; man müßte dann eine dritte Zukunft des Herrn in der verklärten Gestalt annehmen, durch die das Gedicht nicht bloß geendigt, sondern auch abgeschlossen worden wäre. Mehr Wahrscheinlichkeit hat es für sich, daß der Heiland am Ende seiner zweiten Erdenwanderung die irdische Hülle abwerfen und in verklärter Gestalt, von Engeln umgeben, den Weltrichter spielen sollte. Die meiste Wahrscheinlichkeit aber spricht dafür, daß Goethe das Gedicht überhaupt gar nicht zu Ende gedacht hat. Schwerlich

hat er sich damals das Weltende so vorgestellt, wie kurz vor seinem Tode, wo er zu Soret sagte: „Ich sehe die Zeit kommen, wo Gott keine Freude mehr an ihr hat und er abermals alles zusammenschlagen muß zu einer verjüngten Schöpfung. Ich bin gewiß, es ist alles darnach angelegt und es steht in der fernen Zukunft schon Zeit und Stunde fest, wann diese Verjüngungsepoche eintritt. Aber bis dahin hat es sicher noch gute Weile und wir können noch Jahrtausende und aber Jahrtausende auf dieser lieben alten Fläche, wie sie ist, allerlei Spaß haben."[108])

3. Der naturwissenschaftliche Plan. Ausklang.

Den Ewigen Juden hat Goethe zuletzt ganz aus den Augen verloren; die Gestalt des wiederkehrenden Heilands aber ist ihm treu geblieben bis ans Ende. Schon etliche Jahre vor dem Plan in Dichtung und Wahrheit, der die Wiederkunft des Herrn gar nicht erwähnt, hat Goethe eine Zeitlang den Gedanken eines Gedichtes auf naturwissenschaftlicher Grundlage erwogen. Im April 1808 weilte Thomas Seebeck in Weimar, mit dem Goethe Experimente machte und sich auch bei Tisch über den Galvanismus und den in der romantischen Periode modernen Mystizismus unterhielt. Die Rede kam einmal auf die Pflanzengattung der Tremellen, die in der damaligen Wissenschaft den Namen Tremella Nostoc Linnei, deutsch das Nostoch, auch Himmelsblume, Himmelsblatt, Erdblume führte. Seebeck warf den Gedanken hin, daß man leicht glauben könne, der Messias könne aus den Tremellen, die bei Gewitter-

regen als eine Gallerte zum Vorschein kommen, entstehen. Goethe griff diesen Gedanken lebhaft auf, und wollte auf ihn ein Gedicht „Maranatha oder der Herr kommt" bauen. Er hatte also vor, sich für die Zukunft des Herrn desselben biblischen Titels zu bedienen, den Herder (oben S. 179) für sein Buch über die Apokalypse gewählt hatte, der sich ja auch an den Korintherbrief anlehnte, aus dem das Maran Atha, d. h. ὁ κύριος ἦλθε, der Herr kommt, stammt. Riemer erhielt den Auftrag, Goethen den Plan ins Gedächtnis zu rufen; er hat das öfter getan, aber ohne Erfolg. Über die Absicht, die diesem naturwissenschaftlichen Gedicht von der Zukunft des Herrn zu Grunde gelegen sein mag, lasse ich den Naturforschern das Wort. Der inzwischen leider verstorbene große Goethefreund und Botaniker A. Kerner von Marilaun hat mir unter dem 29. März 1897 darüber folgendes mitgeteilt:

„Unter Tremellen verstand man zu Goethes Zeit Pflanzen, welche das Ansehen der aufgequollenen Gallerte haben. Gegenwärtig reiht man sie zum Teile in die Abteilung der Pilze, teilweise in die Abteilung der Algen und zwar in die Gruppe der Kyanophyceen. Ohne Zweifel drehte sich das Gespräch mit Seebeck um eine Pflanzenart aus dieser letzteren Gruppe und zwar mit größter Wahrscheinlichkeit um eine Art, welche bei den modernen Botanikern den Namen Nostoc commune führt. Dieser Nostoc ist auch unseren Bauern längst aufgefallen und führt bei ihnen den Namen „Sternschnuppen". Man bringt ihn mit den Sternschnuppen in Zusammenhang, ja man hält diesen Nostoc geradezu für auf die Erde gefallene erloschene

Sternschnuppen. Diese Meinung hat ihren Grund darin, daß sich Nostoc commune in großer Menge zur Zeit des Überganges vom Sommer in den Herbst einstellt, also zu einer Zeit, wo auch die Sternschnuppen so häufig gesehen werden (Laurentiusschwarm!). Insbesondere sieht man nach taureichen Nächten oder nach Gewitterregen an grasigen Plätzen, nicht selten auch auf den Wegen den olivengrünen gallertartigen Nostoc herumliegen. Da man dort am Abend vorher oder vor dem Gewitterregen keine Spur desselben bemerkte, kam das Landvolk auf die Meinung, diese gallertartigen Körper seien wie der Tau und Regen vom Himmel gefallen. Diese Meinung scheint nun zur Zeit Goethes auch von vielen Naturforschern geteilt worden zu sein, worauf der Name „Himmelsblume" hindeutet. Das rätselhafte plötzliche Auftreten dieses Nostoc regte aber auch an, dem Entstehen dieser Pflanze nachzugrübeln und da mochte man auf die Urzeugung (generatio aequivoca) gekommen sein. Ich glaube die Wendung des Gespräches mit Seebeck dahin recht zu verstehen, daß man in dem plötzlichen Auftreten dieses Nostoc einen lang gesuchten eklatanten Fall von Urzeugung vor sich zu haben vermeinte, der unter dem Einflusse der Elektrizität bei Gewittern sich abspiele, die Bildung eines „Urschleimes", der dann den Ausgangspunkt des Pflanzenreiches, gewissermaßen die Wurzel des Pflanzenstammbaumes bilden könnte. Der späteren Zeit war es vorbehalten, die Entwicklungsgeschichte dieses Nostoc auf das genaueste zu untersuchen und zu ermitteln, daß derselbe wie alle kryptogamischen Gewächse sich durch Zellen, welche als ‚Sporen'

angesprochen werden, vermehrt, wovon man aber zu Goethes Zeit keine Ahnung hatte."

Mit diesen Ausführungen erklärt sich der Nachfolger Kerners, Professor Dr. Richard Wettstein von Westersheim, auch heute noch einverstanden; er fährt aber in seinem Briefe vom 27. April 1904 fort: „In der Erklärung, wieso Goethe durch das Gespräch über Tremella die Anregung zu einer Dichtung über die Wiederkehr des Messias empfing, möchte ich aber doch ein wenig von Kerner abweichen. Es ist da zu beachten, daß das Gespräch mit Seebeck in einer Zeit sich abspielte, in der man viel über den Ursprung der Lebewelt auf der Erde debattierte. Daß die Lebewesen einem Entwicklungsprozesse ihr Dasein verdanken, wurde allmählich klar, nur über den Ausgangspunkt für diese Entwicklung war man sich nicht klar. Manche dachten an die Urzeugung (Entstehung der Organismen aus dem Unorganischen), andere daran, daß die Urorganismen aus dem Weltraum auf die Erde kämen. Für letztere bot nun das scheinbare Herabfallen des Nostoc aus dem Himmel einen willkommenen Anhaltspunkt. Hier schien der Fall vorzuliegen, daß geradeso, wie seinerzeit bei Entstehung des Lebens auf der Erde, auch heute noch lebensfähige organische Substanz aus dem Weltraum auf die Erde kommt. Es lag bei einer mystischen Betrachtungsweise vielleicht nahe, einen Vergleich zu ziehen zwischen diesem Wiedereindringen organischer Substanz aus dem Weltraum auf die Erde und der Wiederkehr des Messias."

So viel ist also gewiß, daß der Messias den Himmelsflug nicht mehr in menschlicher Gestalt machen,

sondern als eine „Sternschnuppe“ vom Himmel fallen sollte. Und gewiß hätte Goethe seine naturwissenschaftlichen Gedanken über Metamorphose stark in Anspruch nehmen müssen, falls er des Heilands menschliche Erscheinung aus diesem gallertartigen Stoff hätte entstehen lassen, wie die Venus aus dem Schaum des Meeres hervorgegangen ist. Ob sich freilich die naturwissenschaftliche Motivierung auf den Himmelsflug des Herrn hätte beschränken und ob dann etwa unsere Fragmente hätten einsetzen sollen; oder ob das ganze nur ein symbolisch dargestellter Naturvorgang hätte werden sollen, wer vermöchte das zu sagen? Vielleicht der Dichter selbst nicht, wenn man ihn darüber befragen könnte.

Aus einer ganz anderen Region sah Goethe nach der Schlacht bei Waterloo den Herrn kommen; und es ist ein schwerwiegendes Zeugnis dafür, wie nahe ihm die Vorstellung des wiederkehrenden Heilandes lag, daß sie sich ihm bei den verschiedensten Gelegenheiten wie von selbst aufdrängt. Jetzt dachte auch er sich, wie so viele andere Sänger der Befreiungskriege, den Herrn an der Spitze von Heerscharen wiedergekommen, um das große deutsche Volk von fremden Banden loszureißen:

„Nun töne laut: der Herr ist da,
Von Sternen glänzt die Nacht,
Er hat, damit uns Heil geschah,
Gestritten und gewacht!“

Und er hat auch später das Bild des Heilandes nicht mehr aus den Augen und aus dem Herzen verloren.

Als er für Zelter den Plan einer Kantate zum

Jubiläum der Reformation nach dem Muster des Händelischen Messias entwarf, wollte er mit dem Donner auf dem Sinai, der Gesetzgebung: Du sollst!, beginnen und mit der Auferstehung des Heilandes, als ihrer Erfüllung: Du wirst!, schließen. Wenige Wochen vor seinem Tod äußerte er gegenüber Eckermann, über das Christentum der Evangelien sei nicht hinauszukommen; er unterschied also noch immer zwischen der Lehre Christi und der christlichen Religion. Und wenn er noch im höchsten Greisenalter im Sinne des wiederkehrenden Heilandes fragte, wo denn das wahre Christentum zu finden sei, da hielt er eine gar merkwürdige, unerwartete Antwort in Bereitschaft. Hatte er schon zehn Jahre früher an Schiller die eingeborne Christustendenz bewundert, die ihn nichts Gemeines berühren ließ, ohne es zu veredeln; so sagte er zwei Jahre vor seinem Tode zu Eckermann: „Wer ist denn heutzutage ein Christ, wie Christus ihn haben wollte? Ich allein vielleicht, ob Ihr mich schon für einen Heiden haltet"[109]).

Goethes tiefreligiöse Natur, sein Frommsein hat den schönsten Ausdruck in der Vorstellung von dem wiederkehrenden Heiland gefunden, an der er von seinem ersten Gedicht bis zu seinem Tode treu und ausdauernd festgehalten hat.

Anmerkungen.

Bei der Aufsuchung der Bibelstellen hat mich Dr. Filtsch unterstützt, dessen Name bei den von ihm nachgewiesenen Zitaten stets genannt ist. Bei der Korrektur war mir auch dieses Mal R. Payer von Thurn hilfreich. Beiden danke ich herzlich für ihre Mühewaltung; ebenso den Herren Dr. Hock und Dr. Brotanek für ihre unten verzeichneten Nachweise.

Für den Text wird ein für allemal auf die Weimarische Ausgabe verwiesen; Düntzers Einwendungen in der Zeitschrift für deutsche Philologie XXXI 108 ff. beruhen auf Unkenntnis der Handschriften und auf einem Versehen des Kritikers.

Auch Loepers Kommentar in der zweiten Auflage der Hempelischen Ausgabe der Gedichte und Düntzers Kommentar in Kürschners Nationalliteratur und Düntzers und Viehoffs Kommentare in den Erläuterungen zu Goethes Gedichten sind nicht besonders zitiert.

Abkürzungen: Euph(orion von Sauer). — D. j. G. (Der junge Goethe). — F. G. A. (Frankfurter Gelehrte Anzeigen 1772, Neudruck). — Jahrbuch (Goethejahrbuch). — Jude (der reisende J., Anm. 26). — Lavater (Goethe und L., Anm. 36). — Lind. (Müllers Siegfried von Lindenberg, Reclam). — Menoza (Anm. 23). — Noth. (Nothanker von Nicolai; Anm. 29). — Per. (Peripatetiker, Anm. 21). — D. Qu. (Der Geistliche Don Quichotte, Anm. 25). — Sophie (Sophiens Reisen, Anm. 28). — Vierteljahrsschrift (von Seuffert). — Vogel (Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion und zu religiös-kirchlichen Fragen, 2. Aufl., Leipzig 1900). — W. A. (Weim. Ausgabe der Werke). — W. H. (Hempelische Ausgabe).

1) WH I 30.

2) WH III 178.

3) L. Neubaur, Die Sage vom Ewigen Juden, 2. Aufl., Leipzig 1893. Simrock VI 421 ff. K. Engel, Zusammenstellung der Faustschriften, 2. Aufl., Oldenburg 1885, S. 618 ff.

4) Auch in dem von Görres Nr. 33 S. 200—203 besprochenen Volksbuche dürfte die Geschichterzählung nur angedeutet, nicht ausgeführt sein.

5) Bibliothèque universelle des romans 1777 Juillet II 7—249 und Septembre 211—213. L. Neubaur, Zentralblatt für Bibliothekswesen X 307 (1893).

6) Bibliothek der Romane, Riga 1782 VIII 79 ff. IX 39 ff. X 111 ff. XI 99 ff. XII 83 ff. Reichard gibt in der Vorrede, um sich keines Plagiates schuldig zu machen, ausdrücklich zu, daß er bei der Umschaffung des kleinen Volksromanes vom wandernden Juden einen der geschicktesten Mitarbeiter der Pariser Romanbibliothek zum Vorgänger gehabt habe; die Erstlingsidee sei dessen Eigentum, in der Bearbeitung aber sei er, sonderlich in den folgenden Jahrhunderten, von ihm abgewichen. — Reichard nennt sich übrigens nicht als Verfasser. Ein Separatabdruck mit Titelkupfer von Chodowiecki ist mit Benützung des gleichen Satzes oder derselben Bogen Riga 1785 erschienen. Ein Mysterium oder Fastnachtsspiel, in dem der ewige Jude auftritt (S. 8), ist mir nicht bekannt und wird auch von Creizenach nicht erwähnt; die Stelle verdient Beachtung!

7) Diese ist aber erst 1783—86 in Winterthur erschienen, 4 Bände; mit dem Erscheinen des Romans würde sich dieses Zitat wohl vereinigen lassen, nicht aber mit der Zeit der Handlung.

8) Neudruck der ersten Ausgabe bei Reclam 97 ff.

9) Matthäus 24 und 25. 16, 27 f. Paulus an die Thessalonicher und Korinther. Vgl. die Kritik des Wolfenbüttelischen Unbekannten in Lessings Werken (Hempel) XV 370 bis 374. 378 bis 383. 399.

10) III 397.

11) Lukas 18, 8.

12) Hrsg. bei Tischendorf S. 36; Seufferts Vierteljahrsschrift

IV 148 f. — Erdenwanderungen der Himmlischen: Landau in Kochs Zeitschrift, Neue Folge XIV 1 ff. 472 ff. Jörg Wickram macht sich darüber lustig (Boltes Ausgabe II, S. XXIII). Ein Drama Comoedia Christi in vitam redeuntis, 1561 von dem Logisten H. Müller in Annaberg in deutscher Sprache zur Aufführung gebracht: Bartusch, Die Annaberger Lateinschule, Progr. Annaberg 1897.

13) Götze, Hans Sachs' Fabeln und Erzählungen I 485 ff. 356 ff. Bearbeitungen von Arnim und Kleist bei Steig, Kleists Berliner Kämpfe 512 ff.

14) Archiv f. Litgesch. XI 60 ff.

15) S. 654 ff.

16) Der junge Goethe II 226.

17) Suphan, Vor Herders Geburtstag, eine Vorlesung, Weimar 1904, S. 11.

18) 30 III 1795 bei E. Haug, Frauenfeld 1891, S. 56.

19) Die Peripatetiker III 41 f. nach dem ersten Druck; sehr verändert in Tiedges Werken, Halle 1832, 3. Bändchen 120 ff.

20) Was Jesus in Oestersund erlebte. Von Viktor H. Wickström. Einzig autorisierte Übersetzung aus dem Schwedischen von Friedrich v. Känel. Verlag von Ernst Hofmann u. Co., Berlin 1902.

21) „Die Peripatetiker / des 18ten Jahrhunderts / oder / Wanderungen zweyer Aufklärer. / Apostelgesch. I v. 11: / dieser Jesus — wird wiederkommen — / (Vignette mit Unterschrift: Sag Bursche! Willst du mir bald / den Messias finden? — / Athen / bey Aristoteles Erben / im letzten Jahr der 642 Olympiade.“ 286 S. 8°. Ich verdanke den Hinweis auf diese Schrift Herrn Dr. Stefan Hock, der mir auch sein Exemplar zur Verfügung gestellt hat. Als Verfasser hat Dr. Hock an einem, ihm leider nicht mehr erinnerlichen Orte Venturini (Gödeke VI² 405; Allg. deutsche Biographie) bezeichnet gefunden, was wohl das Richtige sein könnte. Die Fortsetzungen hat mir Herr Dr. Küster, Direktor der Hamburger Stadtbibliothek, ausfindig gemacht und aus seiner Anstalt geliehen. Sie führen den Fraktur gedruckten Titel: „Die / Peripathetiker / des / achtzehnten Jahrhunderts / oder / Wanderungen zweyer Aufklärer. — / Zweyter

Theil. — Wenn des Menschen Sohn kommen wird, meynest / du, daß er auch werde Glauben finden auf Erden? / Lucä 18, 8. / Altona, / bey der Verlagsgesellschaft. / 1795 /." Der dritte Theil ist 1796 erschienen und führt das Motto: „Eine Meynung ergibt sich dem Lichtglanze, nie der / Gewalt; Gedanken beherrschen wollen, ist ein schimärisches / Unternehmen, weil es die Kräfte des Menschen überschreitet; / es ist ein tyrannisches Unternehmen, weil Niemand das / Recht hat, meiner Vernunft Grenzen anzuweisen. / Gregoire." Der zweite Teil hat, wie der erste, 286 Seiten 8°, der dritte 232 Seiten.

22) I 42 f. II 24. III 41.

23) Erich Pontoppidan, Prediger, später Professor der Theologie in Kopenhagen: Menoza, en asiatisk prinds, 3 Bde., 1742 f.; ich kenne nur die deutsche Übersetzung (Vorrede unterzeichnet: Nic. Carstens, Copenhagen den 30. Martii 1746): „Menoza, / Ein / asiatischer Printz, / welcher die Welt umher gezogen, / Christen / zu suchen, / aber des Gesuchten wenig gefunden. / Aus dem Dänischen übersetzt. / Tom. I. / Mit Röm. Kayserl. Königl. Pohln. und Churfürstl. Sächs. / allergnädigster Freyheit. / Copenhagen und Leipzig, 1750. / Im Verlag der Compagnie-Buchhandlung, / bey Franz Christian Mumme u. Christian Gabriel Rothe." Der Titel des zweiten und dritten Teiles ist, da die Vignette und das Privilegium fehlen, verlängert: „... zu suchen, / Besonders in Indien, Hispanien, Italien, / Frankreich, Engelland, Holland, Teutschland, / und Dännemarck, / aber des Gesuchten wenig gefunden. / Eine Schrift, welche die untrieglichen Gründe der natür- / lichen sowohl als der geoffenbarten Religion deutlich darstel- / let, und wider die Abwege derer meisten Christen im / Glauben und Leben treulich warnet. / Aus dem Dänischen ...". Die Bände sind durchpaginiert und machen zusammen 944 Seiten gr. 8° aus. 1754 soll eine dritte Auflage erschienen sein.

24) Ich kenne nur die Übersetzung: „Geschichte / des / berühmten Predigers / Bruder Gerundio / von Campazas / sonst / Gerundio Zotes / in zwey Bänden. / Aus dem Englischen. / Erster (Zweyter) Band. / Leipzig, / bey Engelhard Benjamin Schwickert, 1773." Über das Original vgl. Ticknor II 361 ff.

Wielands Teutscher Merkur 1773 III 195 ff., gezeichnet F. H. J(acobi).

25) „The Spiritual Quixote: or, the summer's ramble of Mr. Geoffry Wildgoose. A comic romance", 3 Bde., 12°, 1772. „Der / geistliche Don Quixote, / oder / Gottfried Wildgoosens / den Sommer über / angestellte Wanderschaft. / Ein komischer Roman. / Aus dem Englischen. / Erster (Zweiter, Dritter) Theil. / Leipzig, / bey Weidmanns Erben und Reich. 1773." Den englischen Verfasser hat mir Dr. Brotanek nachgewiesen und mich auf Dictionary of National Biography und G. Beckers Dissertation: „Don Quixote in der englischen Literatur" (Berlin 1903) verwiesen, wovon mir jedoch die letztere nicht zugänglich war. Ich kenne nur die deutsche Übersetzung von Gellius.

26) „Briefe / eines / reisenden Juden / über den / gegenwärtigen Zustand / des Religionswesens / unter den / Protestanten und Catholicken, / und / über die Auferstehung Jesu. / Herausgegeben / von einem Layen-Bruder. / Vierte, ganz umgearbeitete und vermehrte Auflage. / 1781." Ich kenne nur diese; die erste ist nach dem Anonymenlexikon von Holzmann und Bohatta 1771 erschienen; der Verfasser ist Heinrich Ernst Teuthorn, Pfarrer in Biedenkopf in Hessen, Bruder des bekannteren Historikers.

27) Der gute Pfarrer in der englischen Literatur bis zu Goldsmith's Vikar of Wakefield, Dissertation von Heinrich Schacht, Berlin 1904.

28) „Sophiens / Reise / von Memel nach Sachsen. / Quisquis. Erit. Vitae. Scribam. Color. Hor. / Rechtmäßige dritte, vom Verfasser durchgeseh- / ne und vermehrte, Ausgabe, in sechs Bänden. / Mit Kupfern. / Mit Röm. Kaiserl. und Churf. Sächs. allergn. Privilegio. / Leipzig / bey Johann Friedrich Junius 1778"; sechs Bände 8°. Die erste Auflage ist 1769—1773 in fünf Bänden, die zweite 1775 in sechs Bänden erschienen. Die Entstehung des Romanes fällt zum Teil in den Anfang der Sechzigerjahre: II^3 448 ist, wie der Verfasser sagt, 1763 geschrieben.

29) „Das Leben / und / die Meinungen / des Herrn Magister / Sebaldus Nothanker. / Berlin und Stettin, / bey Friedrich Nicolai / 1773, 1775, 1776; 3 Bände." Zweite verbesserte Auflage 1774; dritte verbesserte Auflage 1776.

30) Jude 57. 59. Sophie II 431. 447. III 75. D. Qu. I 146.

31) Menoza 601 ff. Goethejahrbuch X 169 ff. Kriegk, Die Brüder Senckenberg, Frankfurt a. M. 1869, S. 366 f. Dechent, Goethes schöne Seele, Gotha 1894, S. 128. 145. Goethe, Hempel XX 37. Der junge Goethe II 226. Kriegk, Deutsche Kulturbilder aus dem XVIII. Jahrhundert, Leipzig 1874, S. 112 ff. Goethes Werke, Hempel XXII 63. XVII 367. XXIX 721. Vogel, Selbstzeugnisse, 2. Aufl., S. 211 ff. Frankfurter Gelehrte Anzeigen (Neudruck) S. 32 f. 335 f. Das meiste im Kommentar!

32) Hempel XXII 175 ff. Vgl. die Zahmen Xenien Nr. 493, Hempel III² 281 f.

33) Neudruck S. 473 ff., besonders S. 476; man beachte aber die Stellen bei Pascal, die Schlosser im Goethejahrbuch X 187 f. zitiert. In Betreff der Autorschaft der Rezension: a. a. O. 182 ff.; Dechent, Goethes schöne Seele S. 229; und neuerdings den Brief Herders, Deutsche Revue XXVI 12, 368.

34) Kanzler Müller bei Bode, Berlin 1901, S. 85 f. Hempel XX 135. XXI 126 ff. XXII 26. Der junge Goethe II 237. 221. Frankfurter Gelehrte Anzeigen S. 612 ff. Ich bilde mir nicht ein, dieses kirchengeschichtliche Kapitel, das nicht nebenbei zu erledigen ist, hier abgetan zu haben; es bedarf einer genaueren Untersuchung. Ich stelle hier die Werke zusammen, die für Goethe etwa in Betracht kommen könnten. Friedrich der Große macht sich einen Auszug aus Fleurys Kirchengeschichte, den der Papst verbrennen läßt, Zeller, Friedrich der Große als Philosoph, Berlin 1886, im Kapitel: Friedrichs Stellung zur Religion. Der junge Goethe II 221 zitiert Bellarmin und Seckendorff. Herder bei Suphan XI 84 zitiert Spittlers Grundriß der christlichen Kirchengeschichte, Göttingen 1782; ferner Mosheim, Baumgarten, Pfaff, Jablonski, Walch, Cotta, Semmler, Arnold. Vom rationalistischen Standpunkt aus hat Henke ein vierbändiges Werk geschrieben.

35) Hempel IV 313. Weim. Ausgabe V 1, 130 ff.

36) Die Stellen in Lavaters Tagebuch der Emser Reise: Funks Ausgabe des Briefwechsels zwischen Lavater und Goethe, Weimar 1901, S. 293 (früher Nord und Süd 76, 404) und S. 297 (früher Nord und Süd 91, 58). Ungenau in Geßners

Leben Lavaters II 129: „Epopöe und Knittel=Vers.“ Ganz fehlt die Stelle in (Hirzels) Briefen Goethes an helvetische Freunde 1867, S. 25. Die Datierung von Hoffmann (Vierteljahrsschrift IV 145 ff.), schon früher von Düntzer (Zeitschrift für deutsche Philologie XXV 289 ff.) widerlegt, ist jetzt ganz haltlos. Vgl. auch Gräf, Goethe über seine Dichtungen I 1, 38 ff. Düntzer im Jahrbuch I 147. Von Goethe in der von ihm selbst entworfenen Chronologie der Werke und in den Annalen 1769—1775, d. h. zwischen der Rückkehr von Leipzig und der Übersiedlung nach Weimar angesetzt. Von Riemer und Eckermann in der Quartausgabe 1769—1775, in der Chronologie 1773—1774.

37) Briefe (Weimarische Ausgabe) II 145 f. 147 f. 193. 201. Merckbriefe III 88. Loeper, Briefe Goethes an Sophie von La Roche, S. 32. 35 f. Den Hinweis auf die Stelle aus dem Briefe Böttigers an Wolf vom 3. Mai 1795 verdanke ich Max Koch in den Berichten des Freien Deutschen Hochstiftes XIII 12*; die Stelle selber ist in dem Programm des Kgl. Kaiser Friedrich=Gymnasiums in Frankfurt a. M. 1890 (Wilhelm Peters, Zur Geschichte der Wolfschen Prolegomena zu Homer, Mitteilungen aus ungedruckten Briefen von Friedrich August Wolf an Karl August Böttiger) S. 37 gedruckt.

38) Hempel XXII 180 f. XXIII 9 f. = Weimarische Ausgabe XXVIII 310 f. XXIX 14 f. Dazu Eckermann (Soret) 14 III 1830.

39) Quellen und Forschungen II 67; Frese, Goethebriefe 136.

40) I 46 f.

41) Volksbuch X (bei Neubaur).

42) VIII 82 und 84.

43) Neubaur 74.

44) Nord und Süd 75 (223) S. 82.

45) Neubaur 60. 62. 64 f.

46) Abgedruckt bei Simrock.

47) D. Qu. III 164. Per. II 76. F. G. A. 207 f. 253 f. An Lavater 4 VIII 82. Hempel III[2] 5. Spätere Stellen bei Vogel[2] 178 ff.

48) An Stolberg 26 X 75. Faust 3432 ff. Hempel II[2] 237. Eckermann 31 XII 23 (Soret) und 8 III 31.

49) Die Bibelstelle von Filtsch nachgewiesen. D. j. G. II 237 ff.

50) Menoza 942. 601. D. Qu. I 54 f. III 88.

51) Monographien von Leutbecher (Amsterdam 1857) und Lucius (Straßburg 1881).

52) Alberti, Briefe über den allerneusten Zustand der Religion und der Wissenschaft in Großbritannien I 107 ff. D. Qu. I 65 ff. II 173 ff. Menoza 420 ff. 495 ff. Goethe kannte die Schule der Ärzte, von der die Methodisten den Namen haben; er schreibt in den Ephemeriden (W. A. XXXVII 81): „Themison, Tessalus Trallianus die Stiffter der Methodischen Secte."

53) Per. III 180. Roth. II 27 ff.

54) Hempel II² 208. 478; III² Register s. v. Originalitätssucht. Harnack, Goethe in der Epoche der Vollendung 9.

55) Eckermann 11 III 32. Grüner 2 VIII 22. Briefe aus der Schweiz 12 XI 79. D. j. G. II 220—223.

56) I 111.

57) Roth. I 42. II 32. 91 ff. Sophie III 94. 99 ff. Per. I 110. Jude S. 57. D. Qu. III 236 f. D. j. G. II 382. III 78. Hempel XXI 174. 382 f. III 143. Aus Herders Nachlaß I 59. III 29. Bernays, Schlegels Shakespeareübersetzung S. 244.

58) Matth. 23, 2. D. j. G. II 227. Lessing, Hempel XV 110.

59) D. j. G. II 218. 227. Sophie III 672. Lind. 11 f.

60) Hempel III² 182.

61) Stolberg an Voß, Jellinghaus, S. 104. Gleim an Uz, Schüddekopf, S. 246. Gerundio I 316.

62) Hudibras (von Waser übersetzt, 1765) S. 360. Roth. II 59 f. Per. II 203. 221.

63) D. j. G. II 239. Herders Ideen IX. Buch, 5. Kapitel. Suphan XIII 388 f.

64) Apostelgesch. 2, 19. 43. 5, 12. 6, 8. 2. Kor. 12, 12. Joh. 4, 48 (Filtsch). Menoza S. 659 f.

65) D. j. G. II 225 f. Hempel XVII 374. Menoza S. 503 ff. 657. D. Qu. I 60. 120. 325 f. II 152 f. 225 f. III 34. 298. 368 f.

66) F. G. A. XIX und 149 f.

67) Matth. 23, 2.

68) Jesaias 1, 8. 62, 11. Jeremias 8, 22. Zacharias 9, 9. Matth. 21, 5 (Filtsch). Roth. I 73. Per. 87. 114. Jude S. 129. F. G. A. XVIII. Menoza S. 603. Lind. S. 37.

69) Offenb. Joh. 18, 10 (Filtsch).

70) Lessing, Hempel XVIII 73 ff. Hamel, Klopstockstudien I 49 ff. III 113 f. Roth. I 37 f. II 7. 9 ff. Gleim an Uz, Schüddekopf S. 456. Geiger, Altweimar S. 71. D. j. G. I 83. II 217 ff. F. G. A. S. 174 ff. 346. 476. Jahrbuch X 148. Hempel III 263. Eckermann (Soret) 17 III 32. Ibsen, Brand I.

71) Hudibras S. 360 f. Roth. I 37. 44. 47 ff. II 61. 230. 247.

72) Menoza S. 602. 606. 694. 724. Sophie VI 55. Jude S. 34. 63. D. j. G. III 214. Hempel XVII 377.

73) Menoza S. 601. D. j. G. III 227.

74) I 240.

75) Roth. II 37. III 36. D. Qu. III 146 f. 148 ff.

76) Menoza S. 716. D. Qu. I 707. II 230. D. j. G. II 216.

77) Matth. 16, 19. 18, 18. D. Qu. I 325. III 242. D. j. G. I 240.

78) Vierteljahrsschrift IV 131; Loeper bei Hempel, 2. Aufl.; Düntzer in Kürschners Nationalliteratur. D. j. G. II 219. 42. Lindenberg S. 90 ff. 101. Roth. I 74. II 86. D. Qu. II 384 f. Millers Akademischer Briefwechsel, die Stelle bei Krüger, S. 18.

79) Matth. 24. Kap. Joh. 5, 25 ff. Offenbarung Joh. Lessing, Hempel XVII 27. Herder, Hempel XII 40. Roth. I 30. D. j. G. I 79. II 198. III 226. An Lavater 5 VI 80; Lavater an Goethe 10 VIII 82. Jakobsen I 199. Menoza S. 654 ff. Scherer, Aus Goethes Frühzeit S. 20. Euph. III 103.

80) Vierteljahrsschrift IV 131 f. 1. Kor. 12, 10 (Filtsch). Hempel XXII 154. XXIV 336 und 819. Eckermann 23 X 28. D. Qu. I 128. III 363. Roth. I 52 f. 158. III 143. Per. I 114. 121. III 179. Grabbe (Griesebach II 435): „Da trinken nun die abgeschiedenen Seelen (an Liebfrauenmilch) sich satt und werden alle Geister; denn der Trank gibt auch denen Geist, die vorher keinen hatten."

81) An Parodie Klopstocks denken Viehoff, Loeper und Erich Schmidt, Charakteristiken I 132, ohne daß ich an der von dem

letzteren zitierten Stelle (Messias I 135 ff.) eine Übereinstimmung mit unserem Fragment zu erkennen vermöchte; Düntzer leugnet sie. Per. I 258; II Vorrede. Hempel XX 7. Weim. Ausgabe XXXVII 108. Matth. 24, 19 u. ö. Herder, Hempel XII 35 f.

82) D. j. G. I 79 ff. Hempel II 352. Scherer, Literaturgeschichte S. 489. Matth. 4, 8 ff. Lukas 4, 5 ff. (Filtsch). Hempel II² 54, V. 84 ff. D. j. G. I 82 ff. Per. I 63. 66. 71. 88. Briefe IV 296 f. Hempel XI 1, 143. 332. 339. II² 123. D. j. G. III 701. Faust 2923; Minor, Faust I 157.

83) Per. I 6.

84) Paulus an die Epheser 6, 12. Hempel XVII 390: Fürst der Welt. Minor, Faust I 226. Zelter, Friedrich der Große als Philosoph, Berlin 1886; Kapitel: Friedrichs Stellung zur Religion. Per. I 140 f. 183. D. j. G. II 221. Hempel IV 196. Eckermann 11 III 32.

85) Menoza S. 660. Faust 2836 ff.

86) Psalm 38, 8 f. Per. II 130. 200. Roth. I 120. F. G. A. S. 60 ff. 266 ff. 345 f. 456. 563 ff. 651 ff.

87) Per. II 19. 133. III 80. An Einfluß von Goldsmith (Jahrbuch VI 294) glaube ich nicht. Lind. S. 160.

88) Per. I 131. Jude S. 71. Faust 2836 ff. Tasso I 4. Hempel III 275.

89) Per. I 102. 143 ff. 152.

90) Lessing, Hempel XV 264 f. XVI 108 f. Per. II 18. 150. 196. Sophie I 484. Roth. II 79. 127. 134 ff. III 22. 62 ff. Jude S. 2. 10. 20. 31 f. 40 ff. 80 f. D. j. G. III 210 f. II 226 f. F. G. A. S. 319 ff.; die Rezension ist kaum von Goethe, wegen der Stellen über den Teufel und das Übel in der Welt (s. oben S. 40 f.). D. j. G. III 495 f.; die Rezension ist nach dem Gesagten nicht von Goethe.

91) Per. II 130. 190 f. 199 ff. Roth. II 58 f. 190 f. 218. 222 ff. III 77 f. D. Qu. II 200 f. III 84. 244 f.

92) Jude S. 50 f. Per. I 152. II 24. Roth. II 8. Eckermann 31 XII 23.

93) Euph. VII 253 f. Roth. II 71—100. 236 f. III 12. Per. II 44. 132. 204. III 9 ff. 108 f.

94) Roth. II 22. Sophie III 77. Per. I 9 f.

95) 5. Moses 33, 1. Roth. II 13. 221. III 6. Jude S. 41. 43. Sophie III 409. Per. II 47. 111. Lessing XIV 71. D. j. G. II 221 f. Weim. Ausgabe VI 136. Hempel III² 283. Roth. II 238. Jude S. 58. Per. II 138. D. Qu. II 47. D. j. G. II 222. Lind. S. 37. D. Qu. III 289. H. Sachs, Fabeln und Schwänke, Goeze I 485 ff. Roth. II 248. III 7. Maync, Mörike S. 130. Dechent im Jahrbuch X 169 ff. Lessing, Hempel XV 397. Joh. 4, 5 ff. Matth. 15, 22 (Filtsch).

96) Joh. 21, 22 f. Matth. 16, 27 f. Karl Sell, Goethes Stellung zur Religion und zum Christentum, Freiburg i. B. 1899, S. 17.

97) Hempel XXVII 4 f.; die Stelle ist März 1819 geschrieben.

98) 1. Ep. Joh. 2, 23. Vierteljahrsschrift IV 139 f. Geiger, Vortr. und Versuche S. 275. Euph. III 102 f. Lessing, Hempel XV 97 ff. 269 ff. XVII 24. 248. 267 ff. Psalm 79, 6. Jude 28 f. 88. Roth. III 22 ff. 62. 64. Per. II 24. III 120. 210. Goethe: Hempel XXI 120 ff.; D. j. G. II 216. III 332 f.; Faust 590 ff.; Archiv f. Literaturgesch. X 457; Jubiläumsausgabe XIII 281. Janssen, Stolberg I 78. Faust 4897 ff. Ganz ähnlich sagt auch Omar Chijam in Schacks Übersetzung:

So viel der Weisen auf Erden auch aufgetreten
Und neue Lehren auf die alten gepfropft,
Man hat sie hinausgeworfen als falsche Propheten
Und ihnen die Münder mit Erde gestopft.

99) Vierteljahrsschrift IV 135 f. Minor und Sauer, Studien zur Goethephilologie 96 f. 107 f. D. j. G. I 303. II 219. F. G. A. S. 336 und 176 f. An Lavater 26 IV 74; 9 IV 81. Herders Nachlaß II 263. Hempel III² 242. An Herder Ende Juli 89. Hempel XVII 372. 381 f. Hempel XXII 156. II¹ 377. IV 326. III² 160. II 224 (vgl. Jahrbuch VII 245 f.). XIX 54. 175 (vgl. Riemer, Briefe von und an Goethe S. 316). Eckermann 31 XII 23. Faust 11443 ff.

100) Geiger, Vorträge und Versuche S. 234.

101) Jubiläumsausgabe VIII 344. D. Qu. III 59. 65. 96 f. D. j. G. III 455 f. 704. Merckbriefe II 251. Langmesser, Sarassin S. 144. Urfaust S. 526.

102) D. j. G. I 233. II 43. III 77. 230. F. G. A. 176 und 667. Hempel XVII 372. Faust 1669 f. 1783 f. An Merck 22 I 76. An Herder 1 IV 75. An Lavater 22 II 76. Merckbriefe III 132. Hans Sachs, Fabeln und Schwänke I 487.

103) Berichte des Freien deutschen Hochstiftes, Neue Folge VII 65.

104) Faust 2559 ff.

105) Faust 1984 ff. Minor, Faust I 103 ff.

106) An Herder Mai 1775. Herders Maran Atha: Haym II 229 f.; Düntzer, Zeitschrift für deutsche Philologie XXV 298 ff. Apokalypsekommentare: Haym, Herder I 644 ff.; Schwieger, Nothanker S. 83 ff. Goethe und Lavater, Funck S. 85 ff. 404. 97. 99 ff. 101 f. 105. 114 f. 117. 121. 124. 129 f. 137. 181 f. An die Stein 6 IV 82. An Lavater 29 VII 82; 9 VIII 82; 4 X 82. Briefe VI 429. Herders Ideen, IV. Teil, XVII. Buch. Goethe, Hempel XXIV 417. An Herder 4 IX 88. Andere Stellen über Christus bei Vogel [2] 185 ff.

107) Riemer, Mitteilungen II 524 = Schriften der Goethegesellschaft II 196 = Tagebücher I 315 f. Morris, Studien II[2] 110 ff. Hempel XXIV 112. 116. Schriften der Goethegesellschaft II 346. Düntzer in der Zeitschrift für deutschen Unterricht IV 316 ff. und in der Zeitschrift für deutsche Philologie XXV 298 f. Über den Papst Pius VI. vgl. Düntzer bei Hempel XXIV 116 f. 726 und Register. Preußische Jahrbücher LXV 540 ff. Jesuiten: Schriften II 16 f. 340. Lukas 12, 42—48; an Lavater 28 X 79. Per. I 89. III 158. Schriften II 334. 160. 249. 260 f. 274 f. Weim. Ausgabe I 323. 460. Hempel II[1] 139. Äußerungen Goethes über den Katholizismus bei Vogel [2] 224 ff.; Hempel XXIII 68. Das Verhältnis Goethes zum Katholizismus ist hier gleichfalls nur berührt und verlangte eine sachverständigere Behandlung, als ihm neuerdings zu Teil geworden ist.

108) Hempel XXII 178—181. XXIII 8. Tagebücher V 27. Hempel XXI 97—102. XXII 181. Biedermann, Goethe und Dresden S. 3 f. Rebmann in den Leipziger Neudrucken I 30 f. Minor, Hamann S. 23 f. J. Schmidt im Neuen Reich 1880, Nr. 24, S. 94 f. Düntzer im Jahrbuch I 153 f. Lessing, Hempel XV 339 f. 394. Klopstocks Messias III 422 ff. 590 ff. IV 1224 ff.

Über Judas in der Dichtung der neueren Zeit: A. Wünsche, Internationale Literaturberichte VIII 16 ff. M. Koch, Berichte des Freien deutschen Hochstiftes, Neue Folge, XIII 13* f. Lit. Echo IV 110. V 939. Veronika: Simrock, Volksbücher VI 144 f. Neubaur S. 76. 82 ff. Jahrbuch XVII 15*. Divan II. Buch, 1. Hempel XXIII 8. Auerbach: J. Schmidt, Allg. Zeitung 1874, Beil. Nr. 125. Düntzer, Erläuterungen II 427. Eckermann 23 X 28. Aus neuester Zeit: z. B. Staub (1837—1892), ein Edelmensch im schlichten Gewande. Briefe eines philosophischen Schuhmachers, bearbeitet und herausgegeben von Helene Morsch, Berlin 1904.

109) Riemer, Mitteilungen II 525 f. nach seinem Tagebuch: Deutsche Revue XI. Jahrgang, Oktober 1886, S. 24. Maran Atha: 1. Kor. 16, 22. Sollte nicht auch Sonnenbergs Donatoa oder das Weltende (von Goethe 1806 an die Stein geschickt) ihn an den Stoff erinnert haben? Hempel XI 203. An Zelter 14 XI 1816; Briefe XXVII 232 ff. 260 ff. Weim. Ausg. XVI 570 ff. An Zelter 9 XI 20. Kanzler Müller 7 IV 30. Eckermann 11 III 32.